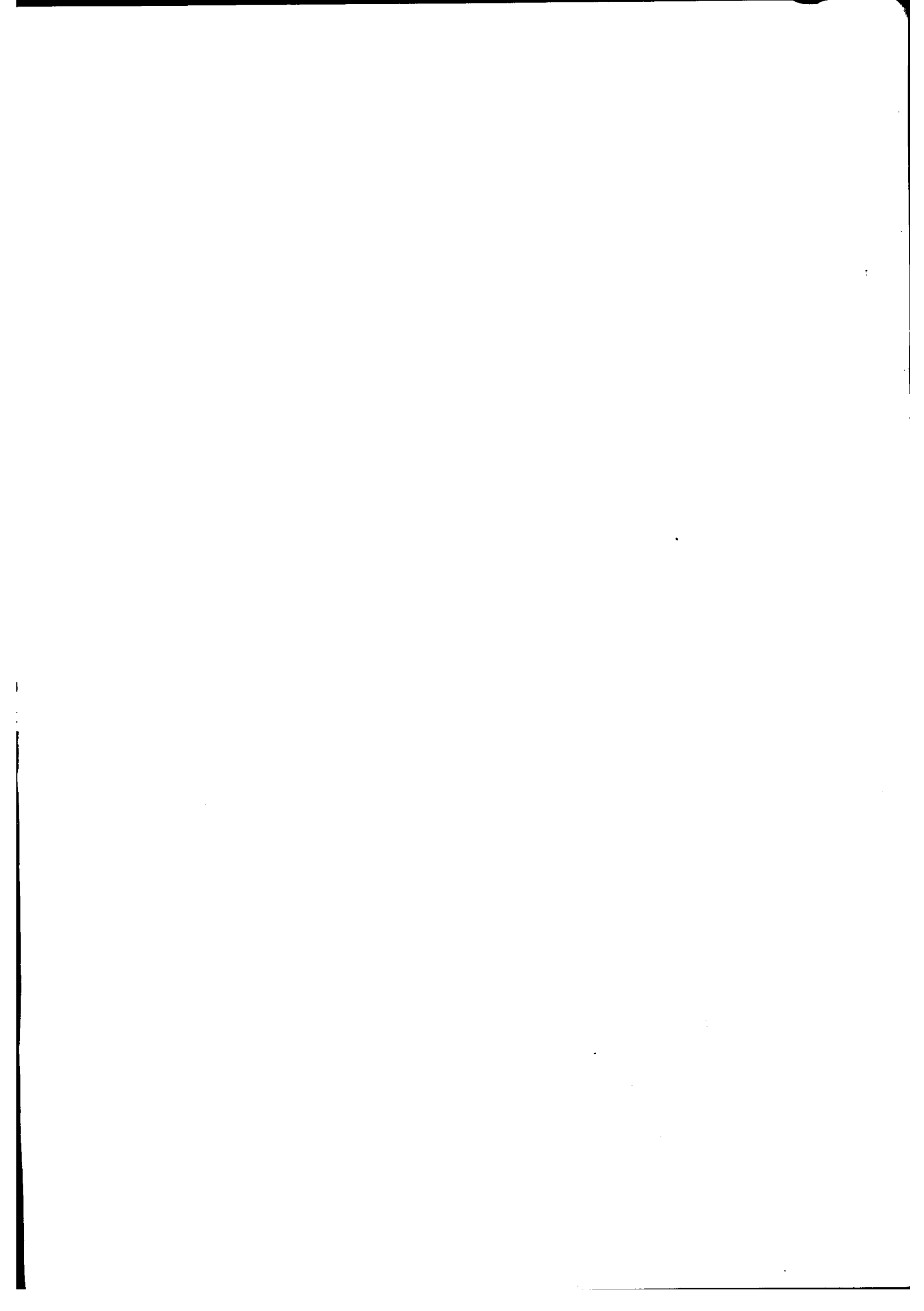




الإسكندرية عبر العصور

في

ذاكرة المجلة



**الإسكندرية عبر العصور
فى
ذاكرة المجالة**

(المجلد الثالث)

مجلة كلية الآداب

مجلة • فصلية • علمية • محكمة

رئيس مجلس الإدارة

الأستاذ الدكتور

فتحي عبد العزيز أبوراضى

عميد الكلية

نائب رئيس مجلس الإدارة

ورئيس التحرير

الأستاذ الدكتور

ماهر عبد القادر محمد علي

مدير التحرير

الدكتور. أحمد حسن صبره

الدكتور. عباس محمد حسن سليمان

مساعد رئيس التحرير

الدكتور. أشرف جابر فراج

الدكتور. محمد عمر عبد العزيز

سكرتير التحرير

الآنسة/ شيرين لطفى

فهرست الموضوعات

• تقديم بقلم رئيس التحرير

9

أول أستاذ لأول مدرسة في
الإسكندرية الإسلامية

21

الدكتور / جمال الدين الشيال .

الحجازيون وحياتهم الإقتصادية
والاجتماعية في مدينة الإسكندرية
في العصر العثماني .

48

الدكتور / صلاح أحمد هريدي على .

العلاقات الثقافية بين المغرب ومدينة
الإسكندرية في العصر الإسلامي .

90

الدكتور / جمال الدين الشيال .

الأثر الفلسفي الإسكندري

100

الدكتور / أبو العلا عفيفي

ثقافة الإسكندرية القديمة وأثرها
في حضارات العصر القديم وفي الفكر
الفلسفي الإسلامي خاصة
الدكتور / محمد علي أبوريان

115

بعض منتخبات من كتاب الإمام بالإعلام فيما
جرت به الأحكام والأمور المقضية في واقعة
الإسكندرية (سنة ٧٦٧ هـ) .
النوير الإسكندري

143 .

الحركة الأدبية في الإسكندرية الحديثة
الدكتور / عبد المحسن عاطف سلام

157

تقديم

●● بقلم

رئيس التحرير

♦♦ يحتوى هذا العدد على مجموعة دراسات تتناول موضوعاً محدداً هو الإسكندرية بدءاً من العصر الإسلامى، وهو موضوع جدير بإلقاء مزيد من الأضواء عليه، فقد انتقل مركز الثقل الحضارى فى ذلك الوقت إلى مدن أخرى، قديمة مثل دمشق فى أثناء حكم الأمويين أو جديدة أنشأها المسلمون مثل بغداد فى العراق، أو القاهرة فى مصر، وأصبح جل اهتمام المؤرخين والكتاب هو ما يدور فى هذه المدن، وما يخرج عنها من أفكار فلسفية وتيارات أدبية ومذاهب دينية، وتقلص الإهتمام بالإسكندرية فى ذلك الوقت، التى أصبح أكثر الحديث حولها يدور حول تاريخها القديم المجيد أو أنها إحدى الثغور الإسلامية المهمة فى مواجهة البيزنطيين. أصبح واجباً التنقيب فى المصادر القديمة للبحث عن صورة الحياة فى الإسكندرية فى جوانبها المختلفة الفكرية والاجتماعية والسياسية، وهذا ما فعله بعض أساتذة كلية الآداب، ونشروا ما توصلوا إليه فى أعداد مجلة الكلية منذ العام ١٩٤٤ .

الدراسة الأولى فى هذا العدد طريفة من جهتين: فهى من جهة أول محاضرة استاذية أقيمت فى كلية الآداب بعد حصول كاتبها الأستاذ الدكتور/ جمال الدين الشيال على درجة الأستاذية فى التاريخ الإسلامى، وهو أول من رقى إلى هذه الدرجة فى كلية الآداب وكان ذلك فى العام ١٩٥٦ وقد أدخل هذا التقليد إلى الجامعة الأستاذ محمد خلف الله أحمد عميد الكلية فى ذلك الوقت، وهو أن يلقى من يحصل على درجة استاذ محاضرة عامة يدهن بها حصوله على كرسى الأستاذية، وقد استمر هذا التقليد متبعاً فترة من الزمن، إلى أن ألغى دكرسى الأستاذية، وتوقفت معه هذه المحاضرة العامة.

ولما كانت كلية الآداب على وجه الخصوص تجدد ممارسة دورها الفكرى والثقافى الرائد فى المجتمع فقد أعادت الكلية هذا التقليد وتعمل على ترسيخه. ومن جهة أخرى فإنها تتحدث عن جانب خفى فى الإسكندرية فى القرن

السادس وما بعده هو جانب التدريس والمدارس والكيفية التي كانت تنشأ بها هذه المدارس وتدار، وذلك من خلال الحديث عن أول أستاذ لأول مدرسة في الإسكندرية الإسلامية. في هذه الدراسة يبدأ الدكتور الشيال بالحديث عن استاذ عبد الحميد العبادي أستاذ التاريخ الإسلامى، وطبيعة العلاقة العلمية التي كانت تربطهما معاً، وظروف تلمذته على يد الأستاذ العبادي، ويؤبنه في عبارات مؤثرة ثم يتحدث عما أحيط بهذه المحاضرة العامة من ظروف. وبعد ذلك ينتقل إلى الجزء الثانى من دراسته. فى هذا الجزء يتحدث عن الطاهر بن عوف أول أستاذ لأول مدرسة فى الإسكندرية الإسلامية، يتبع فيه حركة إنشاء المدارس فى مصر الإسلامية التى بدأت فيما يقول مع قيام الدولة الأيوبية فيها، وذلك حينما أسس صلاح الدين الأيوبي المدارس المختلفة فى أنحاء مصر، وقد كان الهدف من ذلك نشر المذهب السنى. يرى الشيال أن الإسكندرية كانت أول مدينة مصرية عرفت المدارس ويبدأ فى ذكر بعض مدرسة أنشئت فى مصر كلها، وأما بقية الدراسة فتتصب على أب الطاهر بن عوف الذى كان أول استاذ لهذه المدرسة، يتتبع نسبه وأساتذته وحياته، وكيفية تعليمه وذلك من خلال المصادر التاريخية التى أرخت لهذه الفترة، كما يحاول تعيين مكان المدرسة الذى كان فى «شارع الحجة، قديماً، وهو شارع فؤاد حالياً، ويحاول كذلك أن يتبع النظام الداخلى للمدرسة وما كان فيها.

فى الدراسة الثانية يتحدث الدكتور/ صلاح هريدى عن الحجازيين وحياتهم الإقتصادية والإجتماعية فى مدينة الإسكندرية فى العصر العثمانى من العام ٩٢٣ إلى ١٢١٣هـ (١٥١٧ - ١٧٩٥م) وهى دراسة وثائقية من سجلات المحكمة الشرعية بالشهر العقارى. تحدث المؤلف عن اشتغاله بالتجارة

لإحترافهم بعض الحرف وزواجهم وطلاقهم، وعلاقاتهم الإجتماعية مع بعضهم البعض ومع غيرهم سواء أكانوا من العرب أو من الأجانب.

يتتبع فى البداية كيفية إنتقالهم إلى مصر، واستقرارهم فى الإسكندرية منذ عهد ما قبل الإسكندر الأكبر، وطبيعة العلاقات التجارية التى تربط الحجاز بمصر، قبل الفتح الإسلامى وقبل استقرار عمرو بن العاص بها، ثم استقرار بعض الصحابة بالإسكندرية مثل أبى الدرداء وأبى ذر الغفارى، وكذلك عبد الله بن سعد بن أبى سرح، كما يتحدث عن روابط الحجاز بمصر فى أثناء حكم الماليك، وقد كان الحجاز فى ذلك الوقت تابعاً لمصر. يقسم الدكتور هريدى بحثه بعد ذلك إلى أجزاء: الحجازيون وحياتهم الإقتصادية الذى يذكر فيه أنهم كانوا يتاجرون فى الجبن والعسل والأرز والدقيق والتين والقمح، ويحدد طرق تعاملهم فى ميدان التجارة، ويذكروا طرفاً من منازماتهم التجارية، وكذلك شراؤهم وبيعهم العقارات فى الإسكندرية والكيفية التى كان يتم بها هذا الأمر، كما يتحدث عن عمليات الإقتراض التى كانوا يقومون بها، والخلافات التى ترتبط بذلك، ثم يتحدث أخيراً عن بعض الحرف التى كانوا يمارسونها، وبعض الصناعات والورش مثل صناعة الأحذية والعطارة وصناعة الحرير والصبغة. ويخلص من هذا إلى أن الحجازيين فى ميدان التجارة والعمل كانوا على قدم المساواة مع غيرهم من رعايا الدولة العثمانية.

وفى جزء آخر يتحدث عن حياتهم الإجتماعية وهذا الجانب شمل الزواج والطلاق والميراث والأوقاف والإعتداءات على بعضهم البعض، أو مع الآخرين والأشراف وغير ذلك من مظاهر الحياة الإجتماعية الأخرى، ويذكر فى أثناء ذلك بعضاً من القصص الطريفة حول هذه الموضوعات، وذلك من واقع سجلات

المحكمة الشرعية بالشهر العقاري، ويردف دراسته بمجموعة من وثائق تلك الفترة مثل وثيقة عن بيع فوط، أو عن شراء حجازى قمح من هوارى، أو عن احتراف بعض الحجازيين حرفة الصراف، وغير ذلك.

فى الدراسة الثالثة يتحدث الدكتور/ جمال الدين الشيال عن الصلات الثقافية بين المغرب ومدينة الإسكندرية فى العصر الإسلامى، وذلك بمناسبة مرور أحد عشر قرناً على تأسيس جامعة القرويين ببودوا بالإشارة إلى أهمية الإسكندرية كغفر من ثغور الإسلام الذى كان يحمى دولة المسلمين، كما يشير إلى أن الإسكندرية كنانة الله يحمل فيها خير سهامه، وأن الإقامة فيها نوع من الجهاد، وأن مات فيها فهو شهيد.

ثم يدلف إلى أهمية الإسكندرية كمعبر لمسلمى المغرب والأندلس إلى الأراضى الحجازية فقد كانت محطتهم الأولى فى طريقهم من الرباط إلى مكة يصلون إليها بعد رحلة طويلة وشاقة عبر الصحراء أو عبر البحر، وقد كان هؤلاء المغاربة يستأنفون رحلتهم إلى الأراضى المقدسة، ثم يعودون مرة أخرى عن طريق الإسكندرية، فبعضهم يبقى فيها وبعضهم يستأنف رحلته، يشير كذلك إلى أن الإسكندرية بقيت على المذهب السنى فى أثناء الحكم الفاطمى على الرغم من أن المذهب الرسمى فى ذلك الوقت كان المذهب الشيعى.

يذكر الدكتور الشيال بعد ذلك عدداً من علماء المغرب الذين استقروا فى الاسكندرية، منهم العالم الصوفى الكبير أبو بكر الطرطوشى الذى ولد فى سنة ٤٥٠هـ، واستقر فى الإسكندرية، ومنهم الحافظ أبو الطاهر أحمد بن محمد بن أحمد السلفى الذى جاء من أصبهان واشتغل فى الإسكندرية بتدريس الحديث، ومنهم أبو الحسن الشاذلى الذى ولد فى سنة ٥٩٢هـ فى مدينة سبتة، وجاء إلى

الإسكندرية وعاش فيها فترة من الوقت، وكذلك ابن عطاء الله السكندري وياقوت العرش والأباصيري وأبو العباس المرسى وغيرهم.

أما الدراسة الرابعة يكتبها أستاذ كبير في الفلسفة هو الدكتور/ أبو العلا عفيفي الذي يتناول فيها الأثر الفلسفي الإسكندري في قصة حي بن يقظان. والدراسة تعد نموذجاً رفيع المستوى في البحث الأكاديمي سواء في لغتها العلمية الدقيقة التي تستخدم الجملة بدلالاتها المضبوطة تماماً، وتحترز من إطلاق الحكم في أي قضية إلا إذا ساندته حشد كبير من الأدلة، أو في منهجيتها، وتسلسل الفكرة فيها. والدكتور عفيفي يتحدث فيها عن مجموعة الكتابات الهرمسية التي كان لها أثر بالغ في تشكيل الحياة الروحية المسيحية، وتشكيل العقلية الإسلامية الفلسفية والصوفية، وهو يرى أن هذه الكتابات هي الحلقة المفقودة في تاريخ الصلة بين التراث اليوناني والفلسفة الإسلامية، حيث يتحدث في البداية عن قسمي هذه المقالات التي تجمع في قسمها الأول الكتابات الفلسفية الحديثة الصوفية التي تمزج الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الرواقية واليهودية والمسيحية والأفلاطونية الحديثة. وفي قسمها الثاني تجمع كتابات تتعلق بالفلك والسحر والكيمياء ونحوها، بعد ذلك يتحدث عن نسب هذه الكتابات وجمعها بين ميتافيزيقيا اليونان وروحانية الشرق وتصوفه.

وبعد ذلك يعرج الدكتور/ أبو العلا عفيفي إلى مدى تأثير ابن سينا بهذه الكتابات في رسالته حي بن يقظان التي يتحدث عنها في البداية ويحاول أن يلخصها في لغة عادية بعيدة عن رمزياتها، وشرح ابن سينا في رسالته لنظريته الصوفية، وهو يخلص من تلخيصها إلى أن الفكرة الأساسية فيها هي الفكرة نفسها التي تتمركز حولها أحاديث الكتابات الهرمسية، وأن حي بن يقظان ليس

إلا صورة إسلامية من صور هرميس الإله المصرى اليونانى. كما يتحدث عن تسرب الثقافة الهرمسية إلى المسلمين، وبخاصة فى الأوساط الصوفية عن طريق الرهبان المسيحيين فى مصر وفى الإسكندرية موطن الكتابات الهرمسية الأصلية وعن طريق الطرق التى ورثت ثقافة الإسكندرية.

وقد اشتهر اسم هرميس فى الأوساط الإسلامية وكثر الحديث عنه وعن عجائبه حتى رفعه المسلمون إلى مصاف الأنبياء.

فى نهاية الدراسة يبين أبو العلا عفيفى مدى تأثير الفلسفة الهرمسية فى المسلمين. إن هرميس عندهم قد أصبح ثلاثة هرميس الهرامسة التى قبل أزمة النبى إدريس، وهرميس البابلى وهرميس المثلث الحكمة.

وأما الدراسة الخامسة فيخصصها الأستاذ الدكتور /محمد على أبوريان لثقافة الإسكندرية القديمة وأثرها فى حضارات العصر القديم وفى الفكر الفلسفى الإسلامى خاصة. ويبدأها بمدخل عام يتحدث فيه عن التيارات الفلسفية فى العصر الهلينستى التى يحددها فى ثلاث مراحل: مرحلة النشأة من طاليس حتى سقراط، ومرحلة كبار السقراطيين: أفلاطون وأرسطو ومرحلة الذبول التى نشأت فيها مدارس صغار السقراطيين والأبيقورية والرواقية والفيثاغورية الجديدة، وهى المدارس التى تركز جزء منها فى الإسكندرية وفرعها فى أثينا وبيروت وامتد تأثيرها على امتداد الساحل الإفريقى الشمالى.

يناقش أبوريان مدى تأثير هذه المدرسة وامتدادها إلى أماكن كثيرة فى العالم القديم، ثم يتحدث بعد ذلك عن تطور العلم والفلسفة فى المرحلة الهلينستية ويقسمها أيضاً إلى ثلاث فترات: الفترة الأولى منذ إنشاء مدينة الإسكندرية على يد الإسكندر إلى سقراط الحكم البطلمى وانتهاء حكم

كليوباترا لمصر وخضوع البلاد لروما، وهى فترة ازدهار العلوم وتقدمها فى الحديثة رغم تعدد التيارات الفلسفية وضحالة الفكر وعينة الجدة والإبداع وسيادة النزعات الصوفية والسحرية، والفترة الثانية تمتد من إنتهاء حكم البطالمة إلى نهاية السيطرة الرومانية على الإسكندرية وبداية خضوعها لحكم الدولة البيزنطية، ويلاحظ على هذه الفترة أنها كانت استمراراً لإزدهار الحركة العلمية فى الإسكندرية وتقدم علوم الفلك والرياضيات والطب. والفترة الثالثة تبدأ من تاريخ انقسام الدولة الرومانية إلى شرقية وغربية إلى فترة خضوع المدينة للحكم البيزنطى، وتعد هذه الفترة من أكثر الفترات تأثيراً واضطراباً فى تاريخ المدينة وبداية التحول التدريجى إلى المسيحية وحرق مكتبة الإسكندرية وقتل عدد كبير من المفكرين والعلماء. ثم دخول السريان الذين نقلوا العلوم اليونانية إلى اللغة العربية عن طريق حركة الترجمة، وبداية تأثير الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامى الذى بدأ أول الأمر من خلال بعض النظريات ثم استقرار الأمر بعد ذلك،

يتحدث أبو ريان بعد ذلك عن الأفلاطونية المحدثة وتطورها من خلالها ممثلها الأكبر افلوطين الذى يناقش أفكاره ونزعاته الصوفية وقوله بالأقاليم الثلاثة الواحد والعقل والنفس فى مقام الأب والأبن والروح القدس، ثم التاسوعات التى يفصل أجزاء كثيرة فيها من الجدل الصاعد والجدل النازل، ونظرية الصعود رد أصلها الأفلاطونى الرياضى ثم يتحدث عن هذه المدرسة فى عهدها الأخير، وعن فروعها التى انتشرت فى سوريا ويزعامة وفى أثينا، ويناقش فى أثناء ذلك كثيراً من أفكار هذه الفروع.

والموضوع السادس ليس دراسة بالمعنى الدقيق بقدر ما هو بعض منتخبات

من كتاب الإمام بالإعلام فيما جرت به الأحكام والأمور المقضية في واقعة الإسكندرية سنة ٧٦٧هـ، للنويرى الإسكندري، وهو يشرح فيه حال الإسكندرية في أثناء الحملات الصليبية. والموضوع بأكمله لا يمكن تلخيصه إذ يحكى تفاصيل كثيرة، ويؤرخ لفترة مهمة في حياة الإسكندرية، ويذكر أحلاماً وكوابيس مرت ببعض الناس في الإسكندرية عما يمكن أن يحدث. وفي أثناء ذلك تنكشف علاقات مهمة بين المسلمين والمسيحيين واليهود.

أما الدراسة الأخيرة فهي دراسة الأستاذ الدكتور عبد المحسن عاطف سلام عن الحركة الأدبية في الإسكندرية الحديثة. حاول فيها أن يبرر أفراد الإسكندرية بحديث مستقل عن حركتها الأدبية مؤكداً في الوقت نفسه على أنه لن يحاول في هذا البحث أن يتتبع الظواهر العامة التي ميزت إنتاج الإسكندرية في تاريخها الطويل بل سيقنع بالقليل ويرضى بالحدود الضيقة التي يفرضها عنوان البحث وسيطلق من النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

يتحدث في البداية عن العوامل التي أسهمت في النهضة الفكرية بالإسكندرية، ويحددها في عاملين هما كثرة وفود الأجانب واستقرار بعضهم في الإسكندرية، وكثرة وفود السوريين واللبنانيين إلى مصر هرباً من تعسف الأتراك. ويعدد المظاهر التي شارك فيها هؤلاء في تفعيل الحركة الأدبية في الإسكندرية. كما يتحدث عن الترجمة الأدبية وقد احصى ما يؤب من تسعين رواية مترجمة أخرجتها مطابع الإسكندرية في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كما أشار إلى ظهور المعاهد والجمعيات التي اقتصر بعضها على العلم أو أخذ الآخر صبغة سياسية أو إجتماعية. كما تحدث عن إنشاء جمعيات التمثيل وتكوين فرقها التي أسهم فيها السوريون واللبنانيون بنصيب وافر. وتحدث عن

إنشاء المكتبات العامة وأول هذه المكتبات هي المكتبة البلدية التي أنشئت في سنة ١٨٩٢، ويضرد حديثاً طويلاً عن تأثير الصحافة في النهضة الأدبية من خلال ما كتبه أديب اسحق. كل هذا عهد به إلى الحديث عن النظرية الأدبية التي جاء بها بعض من الكتاب الذين عاشوا في الإسكندرية مثل عبد الرحمن شكرى وإبراهيم زكى و خليل شيبوب وعبد اللطيف النشار وغيرهم.

يناقش تعريف عبد الرحمن شكرى للشاعر من خلال ما كتب شعراً أو نثراً في جدال طويل، ويعرض لما كتبه عن ثقافة الأديب ورؤيته لنشأة الرومانسية وعن أهمية شعراء التجديد، ثم ينتقل إلى الحديث عن الشعر وتعريفه من خلال ما كتبه شكرى والعقاد و خليل شيبوب، ويتحدث عن وظيفة الشعر ولم يقول الشاعر الشعر؟ ويحدد وظيفة الشعر في أربع حاجات.

والدراسة جادة، وقد ألفت في وقتها أضواء لم تكن مسلطة بالشكل الكافي على إسهام هؤلاء الشعراء وبخاصة عبد الرحمن شكرى في تأصيل النظرية الشعرية الحديثة، وإبراز جوانب القوة في الشعر حتى يستمر مؤدياً دوره المطلوب في الحياة الثقافية.

أول أستاذ لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية(*)

دكتور
جمال الدين الشيال

* صدرت هذه المقالة في مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية في المجلد الحادى عشر،
١٩٥٧ ص ٥ - ٢٩ .

أول أستاذ

لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية

مقدمة

السيد عميد كلية الآداب

حضرات الزملاء الأعزاء

أيها السادة والسيدات ،،

كلمتى الأولى فى هذا المقال تحية طيبة مباركة أرفعها إلى روح أستاذنا
الجليل المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادى أستاذ التاريخ الإسلامى السابق بهذه
الكلية .

شغل الأستاذ - رحمه الله - هذا الكرسي عشر سنوات منذ افتتحت جامعة
الاسكندرية فى سنة ١٩٤٢ إلى أن أحيل إلى المعاش فى سنة ١٩٥٢ ، وقد بدأت
صلتى به منذ كنت أتتلمذ عليه فى جامعة القاهرة ، ثم توثقت هذه الصلة بعد
تخرجى فكنت دائم التردد عليه والاتصال به والانتفاع بعلمه ، إلى أن رشحنى -
رحمه الله - للنقل إلى جامعة الإسكندرية فى سنة ١٩٤٣ ، والعمل معه ، وتحت
إرشاده أعددت رسالتى الماجستير والدكتوراه .

وأشهد أن الخطب كان فادحا وأن الخسارة كانت كبيرة بفقد الأستاذ
العبادى ، أحسُّ بها تلاميذه وأصدقائه ، وأحست بها الجامعات المصرية ، بل
وأحسُّ بها العالم العربى كله . فقد فقدنا بفقدته مؤرخاً ثباتاً جليلاً كان له أثر خطير

فى تطوير التاريخ الإسلامى ودراساته، فقد كان التاريخ الإسلامى قبله حكاية تزوى أو بيتاً من الشعر ينشد أو نكتة طريفة يستشهد بها، فكان هو أول من أخضع هذا الفرع من فروع التاريخ لمناهج البحث العلمى الصحيحة من رجوع إلى المصادر الأصلية وفهم صحيح لنصوصها مع دراسة منهجية قائمة على النقد والتحليل والمقارنة والاستقراء، تشهد بهذا كتبه وأبحاثه ومقالاته^(١)، وتشهد بهذا دروسه ومحاضراته التى أفاد منها تلاميذه فى مختلف الجامعات والمعاهد التى درّس بها^(٢).

وانى مع ألى وحزنى لفقد هذا الأستاذ الجليل لأشعر بالزهو أن قدّر لى أن أشغل كرسيّاً كان يشغله العالم الفذ المرحوم الأستاذ العبادى، والله أسأل أن يوفقنى إلى ترسم خطاه واتباع منهجه وملء بعض الفراغ الذى تركه.

أما محاضرة اليوم فهى محاولة لإحياء تقليد قديم، تقليد عرفته المدارس الإسلامية فى العصور الوسطى، ثم عرفته الجامعات الأوربية الحديثة، وهانحن أولاء نحاول الأخذ به فى جامعاتنا المصرية الحديثة.

كان المتبع فى المدارس الإسلامية فى العصور الوسطى - وهى بمثابة الكليات الجامعية الحديثة - أن المدرس - وهو الأستاذ فى مصطلحنا الحديث يحتفل بعد تعيينه بدرسه الأول احتفالاً خاصاً، فيحسن إختيار موضوعه، ويبذل الجهد فى إعدادة، ويسارع الطلبة والعلماء إلى حضوره، ويحرص على الاستماع إليه الصفوة من رجال الدولة، بل وقد يحضره السلطان نفسه أحياناً.

(١) انظر : جمال الدين الشيال : الأستاذ عبد الحميد العبادى، مقال بمجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية، العدد العاشر، ١٩٥٦ .

(٢) درّس رحمه الله فى الجامعات والمعاهد الآتية : كليات الآداب بجامعة القاهرة والاسكندرية وعين شمس، الجامعات الأزهرية، مدرسة المعلمين العالية ببغداد، معهد الدراسات العربية العليا التابع لجامعة الدول العربية.

والجامعات الأوربية الحديثة تفعل اليوم شيئاً شبيهاً بهذا، فإن كل أستاذ يرقى إلى كرسي من الكراسي يلقي محاضرة خاصة تسمى محاضرة الأستاذية. أما نحن في جامعاتنا المصرية الحديثة فقد نسينا هذا التقليد القديم الحميد إلى أن فكر الأستاذ محمد خلف الله عميد كلية الآداب في إحيائه في جامعة الإسكندرية، وبدأ بكلية الآداب، وشاء القدر أن أكون أول من رقى للأستاذية^(١) فدعيت لإلقاء هذه المحاضرة، محاضرة الأستاذية..

أيها السادة

عندما دعيت لإلقاء هذه المحاضرة أخذتني الهيبة وتمكنتني الرهبة، فإن الهالة التي أحيطت بها المحاضرة جعلتني أفكر وأفكر طويلاً، إنها محاضرة الأستاذية، وساءلت زملائي وإخواني عن التقاليد المتبعة في الجامعات الأوربية المختلفة، وأى الموضوعات يختارها الأستاذ عادة عند إلقاء مثل هذه المحاضرة؟ وعلمت أن التقليد في بعض الجامعات أن يستعرض الأستاذ في محاضراته جهوده العلمية السابقة، ثم يشير إلى أبحاثه التي لا يزال يعمل لاستكمالها، وعلمت أن التقليد في بعض الجامعات الأخرى أن يختار الأستاذ موضوعاً من الموضوعات التي يبحثها ويعرض في محاضراته النتائج التي وصل إليها. ورأيت أخيراً أن أختار موضوعاً أجمع - أثناء عرضه - بين التقليديين، واخترت أن أتحدث إلى حضراتكم عن :

أول أستاذ لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية

فهذا موضوع جديد لم يعرض له أحد من قبل، وقد وصلت فيه إلى نتائج أعتقد أنها تلقى أضواء جديدة على تاريخ التعليم في الاسكندرية بل في مصر

(١) رقيت إلى كرسي التاريخ الإسلامي في ٤ يونيو سنة ١٩٥٦ .

كلها في العصر الإسلامي الوسيط.

والموضوع إلى هذا له صلات وثيقة بالجهود العلمية والأبحاث التاريخية المتواضعة التي قمت بها حتى الآن، فأنا عنيت في وقت ما بالتأريخ للترجمة والحركة الثقافية في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر^(١)، ومحاضرة اليوم وثيقة الصلة بالتاريخ الثقافي لمصر.

ثم عنيت بعد ذلك بالتأريخ لبعض المدن المصرية في العصر الإسلامي فكتبت تاريخاً مختصراً لمدينة دمياط^(٢) وتاريخاً موجزاً لمدينة الإسكندرية^(٣)، وموضوع اليوم يبحث في لون من ألوان الحياة في مدينة الإسكندرية في العصر الإسلامي، ويعرف بأول مدرسة إسلامية أقيمت فيها.

ومنذ سنوات طويلة أخذت نفسى بجمع الوثائق الرسمية لمصر الإسلامية نشرها مع دراستها دراسة تحليلية مقارنة لبيان أهميتها كمصدر جديد من مصادر التاريخ الإسلامي^(٤)، ومحاضرة اليوم ذات صلة وثيقة بهذا الميدان من

(١) انظر: جمال الدين الشيال : تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية، القاهرة ١٩٥٠، نفس المؤلف : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، القاهرة ١٩٥١ .

(٢) جمال الدين الشيال : مجمل تاريخ دمياط ، الإسكندرية ١٩٤٩ .

(٣) جمال الدين الشيال : الإسكندرية، طبوغرافية المدينة وتطورها من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر، القاهرة ١٩٥١ .

(٤) انظر :

- Shayyal (Gamal Eldin), The Fatimid Documents as a Source for the History of the Fatimids and their Institutions. (Bulletin of the Faculty of arts, Alexandria University. Vol. VIII, 1954,P.1.12)

- جمال الدين الشيال : الوثائق الفاطمية (مصادر جديدة لدراسة تاريخ الفاطميين) ، المجلة التاريخية المصرية، المجلد الخامس ١٩٥٦، ١٩١، ٢٠٣،

- نفس المؤلف : مجموعة الوثائق الفاطمية ، الجزء الأول ، القاهرة ١٩٥٧ (مطبوعات الجمعية المصرية للدراسات التاريخية) .

ميادين البحث، لأننى اعتمدت فيها اعتمادا كبيرا على دراسة وثيقة رسمية من العصر الفاطمى هى سجل بتعيين هذا الأستاذ الأول لهذه المدرسة الأولى.

ومنذ عنيت بتاريخ الاسكندرية عنيت كذلك بالتأريخ لأعلام الفكر الإسلامى الذين عاشوا فيها، وأنا الآن فى سبيل إعداد كتاب^(١) يؤرخ لهؤلاء الأعلام وللحياة الفكرية فى الاسكندرية فى العصر الإسلامى بوجه عام، ومحاضرة اليوم فيها تعريف مفصل بعلم من هؤلاء الأعلام، وهو العالم المحدث أبو الطاهر بن عوف.

وميدان آخر من الميادين العلمية التى بذلت فيها بعض الجهد هو ميدان نشر الأصول التاريخية القديمة التى تؤرخ لمصر الإسلامية فى عصورها المختلفة وخاصة العصرين الفاطمى والأيوبي المملوكى، فنشرت أربعة كتب^(٢) لعميد مؤرخى مصر الإسلامية تقى الدين أحمد بن على المقرئى، ونشرت الجزأين الأول والثانى من كتاب مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب^(٣) لجمال الدين بن واصل، ومحاضرة اليوم تلقى بعض الأضواء على تاريخ الاسكندرية

(١). جمال الدين الشيال : أعلام الاسكندرية فى العصر الإسلامى، مخطوطة لم تنشر بعد.
(٢) هذه الكتب الأربعة التى نشرتها تحت عنوان «مكتبة المقرئى الصغيرة» هى: تقى الدين أحمد بن المقرئى :

١- نحل عبر النحل ، القاهرة ١٩٤٦ .

٢- اتعاظ الحنفا بذكر الأئمة الفاطميين الخلفاء، القاهرة ١٩٤٨ .

٣- الذهب المسبوك فى ذكر من حج من الخلفاء والملوك، القاهرة ١٩٥٥ .

٤- إغاثة الأمة بكشف الغمة (بالاشتراك مع الدكتور محمد مصطفى زيادة)، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٤٠، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٧ .

(٣) جمال الدين محمد بن سالم بن واصل :

مفرج الكروب فى أخبار أيوب الجزء الأول، القاهرة ١٩٥٧ (مطبوعات وزارة التربية والتعليم المصرية ، إدارة الثقافة العامة، إدارة إحياء التراث القديم).

فى أواخر العصر الفاطمى وأوائل العصر الأيوبى .

هذه هى للجهود العلمية التى بذلتها ولازمت أعمل فيها، وهذه هى محاضرة اليوم ترون حضراتكم - كما سبق أن أشرت - أنها تتصل من أطرافها المختلفة بكل جهد من هذه الجهود .

أيها السادة ..

بقى أن أذكر كلمة سريعة عن المصطلحين المذكورين فى عنوان المحاضرة وهما : كلمة «أستاذ» وكلمة «مدرسة» ؛ فأستاذ كلمة فارسية الأصل معناها الماهر فى كل صنعة، وقد حرفت فى اللغة العامية فأصبحت «أسطى»، وذلك لأن اللغة العربية لاتعرف فى ألفاظها الجمع بين السين والذال لصعوبة النطق بهما معاً، وكل كلمة جمع فيها هذين الحرفين إنما ترجع فى أصلها الى اللغة الفارسية، مثل كلمة «ساذج» التى حرفناها فى اللهجة العامية بعد ذلك إلى «سادة» .

وقد أطلق لقب أستاذ^(١) فى الأغلب الأعم على الجهابذة الأعلام من رجال الفكر والتعليم فى العصر الإسلامى الوسيط، ثم جدد استعماله بهذا المعنى فى جامعات مصر الحديث .

أما المدرسة فهى مصطلح لم يعرفه العالم الإسلامى إلا فى القرن الخامس

(١) وقد استعمل هذا المصطلح فى مصر فى العصر الفاطمى بمعنى آخر، فكان يطلق على كبار أمراء الجيش الذين يلون الوظائف الخاصة بالخليفة ، وكان الأساتذة على مراتب وأجلهم الأساتذة المحنكون وهم الذين يدورون عمائمهم على أحفانهم كما تفعل العرب والمغاربة، وكان من عاداتهم أنه إذا احتفل بتحنيك واحد منهم حمل إليه كل أستاذ من المحنكين بدلة كاملة من ثيابه وسيفاً وفرساً، فيصبح لاحقاً بهم ، وفى يده مثل مافى أيديهم . أنظر : (صبح الأعشى، ج ٣، ص ٤٧٧) .

الهجرى (١١ م) فقد كان المسجد هو المعهد العلمى ويدرس الطلاب .
أما المدرسة باعتبار كونها مبنى مخصصا للدرس يضم عدداً من الطلاب المتفرغين للدراسة وعددا من المدرسين المتفرغين للتدريس على أن تكفل هؤلاء وأولئك الدولة أو مؤسس المدرسة، فتصرف لهم الرواتب أو الجامكيات من إيراد أو وقف ثابت مخصص للمدرسة، أقول إن مصطلح المدرسة بهذا المفهوم وبهذا المعنى لم يعرفه العالم الاسلامى إلا فى القرن الخامس الهجرى، وخاصة عندما أنشأ نظام الملك - وزير السلطانين السلجوقيين أب أرسلان وملك شاه - مدارس النظامية، وكانت أكبرها وأهمها نظامية بغداد.

ثم انتشرت حركة إنشاء المدارس فى الشام على أيدي الأتابكة - وخاصة نور الدين محمود بن زنكى - ، وفى مصر ومايتصل بهامن بلدان على أيدي الأيوبيين والمماليك .

والذى نحب أن ننبه اليه الأذهان أن المدارس إنما أنشئت أول ماأنشئت لدوافع سياسية مذهبية ، لمحاربة المذهب الشيعى أولا ، وللدعوة للمذهب السنى ثانياً، ويكفى ليستبين صدق هذه النظرية أن نعرف أن السلاجقة مؤسسى هذه الحركة كانوا سنة مغالين فى سنتهم، وأن الدول التى أكملت الحركة ورعتها وأنشأت العشرات من المدارس فى كل ركن من أركان الشرق الأوسط الإسلامى كانت دولا سنية كذلك .

بقى الآن بعد هذه المقدمة السريعة أن ننتقل إلى موضوع المحاضرة .

أول أستاذ

لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية

المعروف المتواتر أن حركة إنشاء المدارس في مصر الإسلامية بدأت مع قيام الدولة الأيوبية فيها، وذلك حينما أسس صلاح الدين يوسف بن أيوب وأفراد أسرته وكبار رجال دولته المدارس المختلفة في الفسطاط والقاهرة وغيرهما من مدن مصر.

وكان صلاح الدين بإنشائه هذه المدارس يتبع سياسة موضوعة، وينفذ خطة مرسومة للقضاء على المذهب الشيعي، ونشر المذهب السني، مقتفياً في ذلك سياسة أستاذه نور الدين محمود بن زنكي، ففي سنة ٥٦٦هـ أنشأ صلاح الدين - وهو بعد لا يزال وزيراً للخليفة الفاطمي العضد - مدرسته النصارية^(١) الأولى في الفسطاط لتدريس المذهب الشافعي، يقول المقرئ في حديثه عن هذه المدرسة : «وكان هذا من أعظم ما نزل بالدولة»، ثم يعقب على هذا بقوله : «وهي أول مدرسة عملت بديار مصر»^(٢).

وهذه الجملة الأخيرة تحتاج إلى تحقيق وتصحيح، ذلك أن ابن خلكان يقول في ترجمته للعادل أبي الحسن علي بن السار - وزير الظافر الفاطمي - :

(١) في نفس السنة التي أنشأ فيها صلاح الدين المدرسة الناصرية، بل في نفس الشهر (المحرم ٥٦٦) أنشأ مدرسة أخرى في الفسطاط - هي المدرسة القمحية - لتدريس المذهب المالكي، ثم بنى بعد ذلك المدرسة السيوفية بالقاهرة في سنة ٥٧٢هـ، ثم حذا حذوه أمراء أسرته ورجال دولته، فأنشأ مدرستين أخريين في الفيوم، وبنى العادل أبو بكر - أخو صلاح الدين - مدرسته العادلية بالفسطاط وخصصها لدراسة المذهب المالكي، وهكذا، راجع : (المقرئ : الخطط، ج ٤، ص ١٩٣-١٩٥) و (ابن دقماق : الانتصار، ج ٤، ص ٩٣-٩٤) و (ابن جبير : الرحلة، ص ٤٢) و (Enc. 1st. art : Masjid).

«وكان ظاهر التسنن، شافعي المذهب، ولما وصل الحافظ أبو طاهر أحمد السلفي إلى ثغر الاسكندرية المحروس وأقام به، ثم صار العادل المذكور واليا به (أى الثغر)، احتفل به وزاد فى إكرامه، وعمر له هناك مدرسة فوض تدريسها إليه، وهى معروفة به إلى الآن، ولم أر بالاسكندرية مدرسة للشافعيين سواها،^(١) .

ومن الممكن أن يقال - اعتمادا على نص ابن خلكان هذا - أن ابن السلار - لاصلاح الدين - أول من أوجد المدارس بديار مصر، وأن الاسكندرية هى أول مدينة مصرية عرفت المدارس، وذلك لأن ابن السلار كان - كما يذكر ابن خلكان - سنيا شافعيًا، كما كانت له اتصالات سياسية بنور الدين محمود بن زنكى فى الشام^(٢) .

ونحن نستطيع أن نقول إن قول ابن خلكان لا يزال يحتاج - كما احتاج قول المقرئى - إلى تحقيق وتصحيح .

حقيقة أن الاسكندرية كانت أول مدينة مصرية عرفت المدارس، ولكن مدرسة السلفى لم تكن أول مدرسة أنشئت فى الاسكندرية ، وإنما سبقتها مدرسة

(١) (ابن خلكان : الوفيات، ج٢، ص ٧٦-٧٧ - ترجمة ابن السلار) وأنظر أيضاً : (عبد اللطيف حمزة : الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبي والمملوكي الأول، ص ٨٢ و١٥٨) و (المقرئى : مخطوطة اتعاظ الحفنا، ص ١٤٣ ب)، ولترجمة السلفى انظر : (السبكي : طبقات الشافعية، ج٤، ص ٤٣) و (السيوطى : طبقات الحفاظ، ج٢، ص ٣٩) و (السيوطى : طبقات المفسرين، ص ٥٦) و (السيوطى : حسن المحاضرة، ج١، ص ١٦٥) و (الذهبي : تذكرة الحفاظ ، ج٤) و (ابن العماد : شذرات الذهب) .

(٢) انظر : (أسامة بن منقذ : كتاب الاعتبار، ص ٧) ، ويقول (حسن إبراهيم حسن : الفاطميون فى مصر، ص ٢٩٦) إن النزاع بين السلار وابن مصل فى سبيل الوزارة إنما كان فى الحقيقة نزاعا بين السنيين والشيعة، وكان ابن السلار يطمع فى مساعدة نور الدين، ذلك الرجل السنى المتعصب لمذهبه، لنشر مذهب أهل السنة فى مصر بدل مذهب الشيعة .

أخرى هي المدرسة الحافظية التي أنشأها رضوان بن ولخشي - وزير الخليفة الحافظ الفاطمي - للفقهاء المالكي أبي الطاهر بن عوف، وقد بنيت هذه المدرسة الحافظية قبل المدرسة السلفية باثنتي عشرة سنة، فقد بنيت الأولى في سنة ٥٣٢ هـ (١١٣٧ - ١١٣٨ م)، وبنيت الثانية في سنة ٥٤٤ هـ (١١٤٩ م).

ورغم ما لهذه المدرسة الحافظية من أهمية بلغة، لكونها أول مدرسة أنشئت في الإسكندرية بل في مصر كلها، فإن أحدا من المؤرخين القدامى أو المحدثين لم يشر إليها أو يعنى بالتاريخ لها.

وأبو الطاهر بن عوف هو إسماعيل بن مكي بن إسماعيل بن عيسى بن عوف الزهري، وينتهي نسبة إلى عبد الرحمن بن عوف الصحابي الجليل، وقد كان شيخ المالكية في مدينة الإسكندرية طوال القرن السادس الهجري (١٢ م) دون منازع، فقد ولد سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢ م) وتوفي سنة ٥٨١ هـ^(١) (١١٨٥ م) عن ست وتسعين سنة.

وصفه السيوطي بأنه «صدر الإسلام»، وقال إنه تفقه على أبي بكر الطرطوشي^(٢)، وسمع منه، وتخرج به الأصحاب^(٣).

(١) (ابن تغردى بردى: النجوم الزاهرة، ج ٦، ص ١٠٠) و (السيوطي: حسن المحاضرة، ج ١، ص ١٩٢).
(٢) راجع ترجمة الطرطوشي في (ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، ١٣٥١ هـ، ص ٢٧٦-٢٧٨) و (ابن بشكوال: كتاب الصلة، مجريط، ١٨٨٣، ج ٢، ص ٥١٧-٥١٨) و (المقرئ: نفع الطبيب) و (ابن خلكان: الوفيات، ج ٣، ص ٣٩٣-٣٩٥) و (ياقوت: معجم البلدان، مادة: طرطوشة) و (الحميري: صفة جزيرة الاندلس - عن كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار - نشر برفرنسال، القاهرة ١٩٣٧ ص ١٢٤-١٢٥) و (ابن تغردى بردى: النجوم الزاهرة، ج ٥، ص ٢٣١-٢٣٢) و (السيوطي: حسن المحاضرة، ج ١، ص ١٩٢) و (الزركلي: الأعلام) و (المقرئ: اتعاظ الحنفا، مخطوطة طوب قبوسراي، ص ١٢٤-١٢٥) و (المرتضى الزبيدي: اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، المطبعة الميمية، ١٣١١، المقدمة) و (ابن عذارى: البيان المغرب، ص ٧٤-٧٥) و (ابن الأثير: الكامل، ج ١١، ص ٩٠) و (الزبي: بغية الملتبس، رقم ٢٩٥) و (الطرطوشي: سراج الملوك) و (على مبارك: الخطط التوفيقية، ج ٧، ص ٧٠) و (جمال الدين الشيال: الإسكندرية، طبوغرافية المدينة وتطورها، ص ٢١٧) و (الشيال: أعلام الإسكندرية في العصر الإسلامي، مخطوطة لم تطبع بعد).

(M. Ben Chaneb: Etudes sur Les Personnages Mentionnés dans l'Idjâza du Cheikh Abd al-Qâdir el Fâsy. Paris, 1907. P. 133, 169-170, and the literature quoted)

(٣) السيوطي: حسن المحاضرة، ج ١، ص ١٩٢.

وقال أبو الحسن علي بن الحميري :

«كان ابن عوف - رحمه الله تعالى - إمام عصره وفريد دهره في الفقه على مذهب مالك - رحمه الله - وعليه مدار الفتوى، وجمع إلى ذلك الورع والزهد، وكثرة العبادة، والتواضع التام، ونزهة النفس»^(١).

وقال عالم الاسكندرية ومؤرخها منصور بن سليم^(٢) :

«كان (ابن عوف) من العلماء الأعلام، ومشايخ الإسلام، ظاهر الورع والتقوى، كتب عنه الحافظ السلفي، وروى عنه شرف الدين بن المقدسي»^(٣).

وبيت ابن عوف بيت مصري سكندري أصيل، نبغ فيه أكثر من عالم ملأوا المدينة علما، قال منصور بن سليم :

«بيت ابن عوف بثغر الاسكندرية بيت كبير شهير بالعلم، كان فيه جماعة

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٥ .

(٢) هو أبو المظفر وجيه الدين منصور بن سليم بن منصور بن فتوح الهمداني الاسكندري، محتسب الاسكندرية ، ولد في ثامن صفر سنة ٦٠٧ هـ ، وأخذ عن الكليرين، ورحل إلى الشام والعراق ، واعتنى بالحديث والفقه والرجال والتاريخ، وجمع لنفسه معجما، وكتب تاريخا كبيرا لمدينة الاسكندرية، ذكر السبكي والذهبي أنه كان في مجلدين، وذكر السخاوي أنه كان في أربع مجلدات، توفي في الحادي والعشرين من شوال سنة ٦٧٣ هـ، وتأريخه لمدينة الاسكندرية مفقود - للأسف الشديد - وقد كنت عثرت منذ سنوات في (فهارس المخطوطات العربية بمكتبة أبياسوفيا باستانبول، ١٣٠٤ هـ) على مايفيد وجود نسخة خطية من هذا الكتاب بهذه المكتبة في جزئين تحت رقمي ٣٠٠٣ و ٣٠٠٤، وبأدرت في ذلك الحين بالكتابة إلى المستشرق الألماني ريتز - Ritter - وكان يقيم حينذاك في استانبول - استوضحه حقيقة هذه المخطوطة، ولكنه كتب إلى يقول إن الكتاب مفقود، وإن الكتاب الموجود مكانه، والذي يحمل رقمه، هو «قصة الاسكندر الرومي وسياحاته ودخوله في الظلمة باحثا عن ماء الحياة»، والتعريف بمنصور بن سليم راجع: (الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج ٤، ص ٢٤٩) و (ابن العماد: شذرات الذهب، ج ٥، ص ٣٤١) و (السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص ١٥٧) و (ابن تفر بردي: النجوم الزاهرة، ج ٧، ص ٢٤٧) و (المقرئزي: السلوك، ج ١، ص ٦١٩) و (السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص ١٢٢) و (حاجي خليفة: كشف الظنون) و (الشيال: الاسكندرية، ص ٢٠٦-٢٠٧) و (السلامي، منتخب المختار، نشر العزاوي، بغداد، ١٩٣٨، ص ٢٢٩-٢٣١)

(Brockelmann : Geschichte der Arabischen Literatur, Supp. vol I.P. 573-574),

(٣) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٥ .

من الفقهاء، قال الشيخ شهاب الدين هلال : سمعت انه اجتمع منهم سبعة في وقت واحد، وكانوا إذا دخلوا على الإمام أبي علي بن سند بن عنان^(١) - مؤلف كتاب الطراز - يقول : «أهلا بالفقهاء السبعة»، تشبيها لهم بالفقهاء السبعة أئمة المدينة النبوية،^(٢) .

وقد أخذ ابن عوف عن الكثيرين من الفقهاء المالكية بالاسكندرية، وخاصة عن أبي بكر الطرطوشي، ولاعجب في هذا، فقد كان ابن عوف ربيب الطرطوشي، وكان الطرطوشي تزوج خالة ابن عوف^(٣) .

وشهد أبى الطاهر بن عوف نهاية الدولة الفاطمية الشعبية وقيام دولة صلاح الدين فى مصر فى سنة ٥٦٧ هـ، وقد زار صلاح الدين الاسكندرية فى سنة ٥٧٧ هـ، وحرص فى هذه الزيارة أن يحضر هو وأولاده وكبار رجال دولته دروس أبى الطاهر بن عوف ، وسمعوا عليه جميعا «موطأ مالك»، بروايته عن أستاذه الطرطوشي.

روى خبر هذه الزيارة وهذا السماع العماد الأصفانى، فقد كان مصاحباً

(١) كان أبو علي سند بن عنان بن إبراهيم الأدرى أنبغ تلاميذ الطرطوشي وأقربهم اليه، وكان كأستاذه مالكي المذهب، وقد سمع منه وأخذ عنه، ولازم حلقته سنين طويلة، وقد رشحته مؤهلاته لأن يخلف أستاذه الطرطوشي فجلس فى حلقته ومدرسته بعده يلقي الدروس فى العلوم المختلفة وخاصة فى فقه مالك، وظل يدرس إحدى وعشرين سنة بعد وفاة أستاذه الطرطوشي، ولا يزال قبره ومسجده موجودين فى الاسكندرية حتى اليوم ، وقد ألف سند بن عنان كتاب «الطراز» فى ثلاثين مجلدا فى شرح «المدونة» ، وهى من أمهات الكتب فى فقه مالك، انظر (ابن فرحون : الديباج المذهب، ص ١٢٦-١٢٧) و (السيوطى : حسن المحاضرة، ج ١، ص ٢١٣) و (الشيال : أعلام الاسكندرية فى العصر الإسلامى، مخطوطة لم تنشر بعد).

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق، ص ٩٦ .

لصلاح الدين فيهما، قال :

« وتوجه السلطان بعد شهر رمضان (٥٧٧هـ) إلى الاسكندرية على طريق البحيرة، وخيم عند السواري، وشاهد الأسوار التي جددتها، والعمارات التي مهدها، وأمر بالانتماء والاهتمام، وقال السلطان : نغتنم حياة الشيخ الإمام أبي طاهر بن عوف، فحضرنا عنده ، وسمعنا عليه موطأ مالك - رض الله عنه - براويته عن الطرطوشي، في العشر الأخيرة من شوال، وتم له ولأولاده ولنا به السماع،^(١) .

واعتقد الجميع أن صلاح الدين قد حصل خيراً كثيراً بتلمذه على ابن عوف وسماعه منه، فقد أرسل القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني رسالة جميلة بليغة إلى صلاح الدين يهنئه فيها بهذا السماع، ويقارن فيها بين رحلة صلاح الدين هذه مع ولديه لسماع الموطأ على ابن عوف، ورحلة هارون الرشيد مع ولديه لسماع نفس الكتاب على مؤلفه الإمام مالك، وفيما يلي نص الرسالة :

«أدام الله دولة المولى الملك الناصر، صلاح الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين، محيي دولة أمير المؤمنين، وأسعده برحلته للعلم وأثابه عليها، وأوصل ذخائر الخير إليه وأوصله إليها، وأوزع الخلق شكراً لنعمته فيه فإنها نعمة لا توصل إلى شكرها إلا بايزاعه، وأودع قلبه نور اليقين فإنه مستقر لا يودع فيه إلا ما كان مستقداً إلى إيداعه ولله في الله رحلتاه، وفي سبيل الله يوماء، ومنهما إلا أغر يحجل.

والحمد لله الذي جعله ذا يومين : يوم يسفك دم المحابر تحت قلمه،

(١) أبو شامة : الروضتين ، ج ٢ ، ص ٢٤ .

ويوم يسفك دم الكافر تحت علمه، ففي الأول يطلب حديث المصطفى ﷺ فيجعل أثره عينا لاتستتر، وفي الثاني يحفل لنصره شريعة هداة على الضلال فيجعل عينه أثرا لا يظهر.

وقد استغرق الناس همم العلماء في رحلتهم لنقل الحديث وسماعه، والمواالة في طلب ثقته وانتجاعه، وصنفوا في ذلك تصانيف قصدوا بها التحريض للهمم والتنبيه، والرفع من أقدار أهله والتنويه، فقالوا : رحل فلان لسماع مسند فلان، وسار زيد إلى عمرو على بعد المكان، هذا وصاحب الرحلة قد نصب نفسه للعلم وشغل به دهره، ووقف عليه فكره، فلا يتجاذب عنان همته الكبائر، فما القول في ملك خواطره كأبوابه مطروقة، وأمور خلق الله كأمر دينه به معذوقة، إذ هاجر إلى بقية الخير في أضيق أوقاته، وترك للعلم أشد ضروراته، ووهب له أياما مع أنه في الغزاة يحاسب لها نفسه على لحاظاته وساعاته.

وما يحسب المملوك أن كاتب اليمين كتب قط لملك رحلة في طلب العلم إلا للرشيد هارون - رحمة الله عليه - على أنه خلط زيارة نبوية^(١) بطلب، ورحل بولديه إلى مالك - رحمة الله عليه - لسماع هذا الموطأ، الذي اتفقت الهمتان الرشيدية والناصرية على الرغبة في سماعه، والرحلة لانتجاعه، وقد كان الرشيد سام مالكا - رحمه الله - أن يجعل له ولولديه : الأمين والمأمون مجلسا خاصا لإسماع مصنفه، فقال مامعناه : إنها سنة ابن عمك ﷺ وغيرك من سترها، ومثلك من نشرها، فهذه رحلة ثانية في الزمان وأولى في الإيمان، يكتبها الله

(١) الأصل : «زيارة نبوته» ، وما هنا قراءة ترجيحية.

للمولى بقلم كاتب اليمين، ويقوم فيها مقام الرشيد، ويقوم عليه وعثماته^(١) مقام ولديه المأمون والأمين.

وكان أصل الموطأ بسماع الرشيد على مالك - رحمة الله عليه - في خزانة الكتب المصرية^(٢)، فإن كان قد حصل بالخزانة الناصرية فهو بركة عظيمة، ومنقبة كريمة، وذخيرة قديمة، وإلا فليتأس.

وكذلك خط موسى بن جعفر في فتيا المأمون - رحمهما الله - كان أيضاً فيها، وكلاهما يتبرك بمثله، ويعلم به فضل العلم، لا خلا المولى - أبقاه الله - من فضله.

وقف المملوك على ما بشر به من صنع المولى وتوفيقه، وصحة مزاجه في طريقه، وانقطاع ما كان من دم، واسترواح القلب من كل هم، وقد استفتحت هذا الطريق بكل قال، مباركة البكر والفال، مأثورة عن سيد البشر، فمن ذلك صحة جسمه، وفسحة قلبه، دامت له الفسحة، وانقطاع الدم، وطريقه إلى الشام ينقطع بها الدم، ويتصل النصر له وينتظم السلم، وأخرى أنه رحل إلى الموطأ رحم الله مالكة، ويرحل فيما يطلب من الشام إلى الموطأ أسعد الله ممالكه، والله تعالى يحقق

(١) يقصد ولدي صلاح الدين : الأفضل على، والعزیز عثمان، فهما اللذان كانا معه في هذه الرحلة وسمعا معه الموطأ على ابن عوف، وكان عمر الأول وقتذاك اثنتي عشرة سنة، فقد ولد سنة ٥٦٥ هـ، وكان عمر الثاني عشر سنوات، فقد ولد سنة ٥٦٧ هـ. انظر: (أبو شامة : الروضتين، ج ١، ص ٢٧٦) و (ابن تغري بردي : النجوم، ج ٦، ص ١٢٧) و (المقريزي : السلوك، ج ١، ص ١٤٤ و ١٩١).

(٢) يقصد خزانة الكتب الفاطمية التي كانت ملحقة بالقصر الشرقي الكبير، وقد استولى عليها صلاح الدين فيما استولى عليه من ذخائر الفاطميين ومخلفاتهم، وقد منح بعض هذه الكتب لخاصته وأمر ببيع الباقي، والنص هنا يفيد حقيقة جديدة لم يشر إليها أحد ممن كتب عن هذه الخزائن، وهي أن صلاح الدين ضم بعض هذه الكتب إلى خزانة الكتب الخاصة به ويسميتها النص هنا "الخزانة الناصرية"، وعن خزانة الكتب الفاطمية راجع: (المقريزي : الخطط، ج ٢، ص ٢٥٣ - ٢٥٥) و (ابن واصل : مفرج الكروب، نشر جمال الدين الشيال، ج ١، ص ٢٠٣) و (أبو شامة : الروضتين، ج ١، ص ٢٠٠).

الخير، ويصرف الضير، ويبارك لمولانا في المقام والسير، إن شاء الله،^(١).

وأصبحت لابن عوف عند صلاح الدين منذ ذلك الحين مكانه كبيرة، يجله ويحترمه ويقدره ويوقره، وإذا اعترضته مشكلة من مشاكل الدين أو الدولة أرسل إليه يسأله الرأي والفتوى، يؤكد هذا قول ابن فرحون :
«وكان السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب يعظم ابن عوف ويراسله ويستفتيه».

وقد روى الصفدي في كتابه «نكت الهميان» قصة مراسلة من هذه المراسلات عند ترجمته للقاضي شرف الدين عبد الله بن أبي عصرون، فقد أضرب هذا القاضي. آخر عمره أثناء توليه القضاء، وثار الجدل حول جواز بقائه في منصبه بعد إصابته بالعمى، وكان ابن أبي عصرون نفسه حريصاً على أن يظل قاضياً، فألف رسالة أيد فيها جواز أن يكون القاضي أعمى، وهو رأى تقول به القلة من الفقهاء وترفضه الكثرة، ويبدو أن صلاح الدين كان حريصاً على إرضاء ابن أبي عصرون وعدم المساس بشعوره في شيخوخته، فأرسل يستفتي ابن عوف في الأمر، قال الصفدي :

«وكتب السلطان صلاح الدين بخطه إلى القاضي الفاضل يقول فيه: إن القاضي قال : إن قضاء الأعمى جائز، فتجتمع بالشيخ أبي الطاهر بن عوف الاسكندري، وتسأله عما ورد من الأحاديث في قضاء الأعمى،^(٢).

(١) أبرشامة : الروضتين ، ج ٢ ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢) الصفدي : نكت الهميان ، ص ١٨٥ ، وراجع أيضاً مقدمة كتاب ص ٦٠ فقد ناقش فيها هذا الموضوع من الناحية الفقهية، انظر كذلك : (ابن خلكان : الوفيات ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ - ٢٥٩) و(ابن واصل : مفرج الكروب ، نشر الشيال ؛ ج ٢ ، ص ١١٢) .

وكان صلاح الدين يستجيب لرأى ابن عوف ومشورته، فقد أسرع بتلبية رغبته عندما أشار عليه بإعادة ضريبة الصادر، وهى ضريبة كانت تفرض على تجارة الفرنج الصادرة من الاسكندرية، وتوزع حصيلتها على فقهاء الثغر، قال ابن فرحون :

« قيل إنه (أى ابن عوف) كان السبب فى تحديد الصادر^(١) بثغر الاسكندرية، وهو شئ وظفه السلطان على تجار النصارى إذا صدروا من الاسكندرية، زائداً على العشر، رتبه لفقهاء الثغر، دنائير تصرف فى كل شهر، وجعل له ناظراً وشهوداً، أوقفه عليهم وعلى ذريتهم^(٢). »
وقد أشارت المراجع إلى أن نشاط ابن عوف لم يكن مقصوراً على التدريس وحسب، بل كان له نشاط مماثل فى ميدان التأليف، فقد قال السيوطى : « وله مؤلفات، » وقال ابن فرحون : « وله مصنفات، » ثم أشار إلى اثنين من هذه المصنفات، قال :

« قال ابن هلال : رأيت له مجلداً فى الرد على المنتصر، وهو رجل

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب، ص ٩٦، هذا وقد كان فى الاسكندرية فى تلك العصور ساحة أو مخازن كبيرة لتجارة الفرنج الصادرة مقابل الميناء الشرقية، وتسمى هذه الساحة بالصادر، وقد أشار الى الصادر المؤرخ السكندري محمد بن القاسم بن محمد النويرى فى كتابه الذى لايزال مخطوطاً، الإمام بالإعلام بما جرت به الأحكام المقضية، عند وصفه لموكب السلطان الأشرف شعبان عند زيارته للاسكندرية فى سنة ٧٧٠هـ، فهو يقول إن السلطان بعد دخوله من باب رشيد سار فيما كان يسمى وقتذاك بالمحجة العظمى - وهو مانرجح أن يكون شارع فؤاد الأول الحالى أو الطريق الكانوى القديم - ثم مر بمسجد أبى الأشهب، وعطف عطفته فمر على دار ابن الحباب، ومنها إلى جفار القصارين، إلى الصادر، إلى أن خرج من باب البحر. فالصادر تبعاً لهذا كان قريباً من باب البحر أى قريباً من منطقة المنشية الحالية ومن الميناء الشرقية. راجع : (الشيال : الاسكندرية ، طبوغرافية المدينة وتطورها ، ص ٢٣٧).

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب، ص ٩٦ .

يدعى العلم وليس من أهله، صنف كتاباً سماه: «الفاضح»، وأعتقد أنه نقض به الشريعة المحمدية، وادعى فيها تناقضاً في الأحكام، وكان جاهلاً مصفحاً، فمما صحف: قوله ﷺ: «ثمره طيبة وماء طهور»، بقوله: «خمره طيبة»، وقال: انظر كيف يقول: «خمره طيبة»، وهو يحرم شرب الخمر.

.... وللشيخ أبي الطاهر تذكرة التذكرة في أصول الدين، وغير ذلك من التأليف..

هذا هو ابن عوف، أما مدرسته فلم أجد إشارة لها إلا عند المقرئى، فقد قال في كتابه «اتعاظ الحنفا» في حوادث سنة ٥٣٢ هـ:

«وفيهما بنى الوزير رضوان المدرس المعروف في ثغر الاسكندرية، وجعل في تدريسها الفقيه أبا طاهر بن عوف»^(١).

فتكون بذلك أول مدرسة أنشئت في مدينة الاسكندرية، بل مصر كلها، فقد سبقت المدرسة السلفية باثنتى عشرة سنة.

وقد عثرت لحسن الحظ في صبح الأعشى على السجل الصادر من الخليفة الحافظ لدين الله الفاطمى بتعيين ابن عوف مدرسا لهذه المدرسة، وهو سجل ذو أهمية كبرى، لأنه السجل الوحيد الذى وصلنا من العصر الفاطمى كله بتعيين مدرس، وهو إلى هذا يتضمن معلومات جديدة عن هذه المدرسة التى لانكاد نعرف عنها شيئا:

- فهو يسميها «بالمدرسة الحافضية، نسبة إلى الخليفة الحافظ الذى أنشئت المدرسة فى عهده، وإن كانت المدرسة بعد ذلك قد غلبت عليها شهرة مدرستها

(١) المقرئى: اتعاظ الحنفا، مخطوطة سراى، ص ١٣٨ ب.

فعرفت في المراجع المتأخرة باسم «المدرسة العوفية»^(١).

- وهو يحدد اسم الشارع الذي أنشئت فيه المدرسة وهو «شارع المحجة»، فقد قال : «وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس بشارع المحجة».

وقد حققنا فيما سلف هنا موقع هذا الشارع اعتماداً على نص للنويرى ذكر فيه شارع المحجة، ورجحنا أنه شارع فؤاد الأول الحالي^(٢).

- وهو يذكر أن الوزير السيد الأجل (ولم يذكر اسمه) هو الذى أشار بإنشاء المدرسة، ويشير إلى الأسباب التى دعت إلى إنشائها فيقول :

«ولما انتهى إلى أمير المؤمنين ميزه ثغر الاسكندرية - حماه الله تعالى - على غيره من الثغور .. وهو يشتمل على القراء والفقهاء، والمرابطين والصلحاء، وأن طالبى العلم من أهله ومن الواردين إليه أو الطارئين عليه، متشتتوا الشمل، ومتفرقوا الجمع، أبى أمير المؤمنين أن يكونوا حائرين متلذذين، ولم يرض أن يبقوا مذبذبين متبذدين، وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس منا عليهم وإنعاماً، ومستقراً لهم ومقاماً، ومثوى ووطناً، ومحلاً لكلفتهم وسكناً».

- ويشير السجل أيضاً إلى أن المدرسة بنيت بحيث تتخذ - إلى جانب التدريس - مأوى للطلاب وسكناً لهم، فهى قد جعلت كما يقول النص : «مثوى لجميعهم ووطناً، ومحلاً لكافتهم وسكناً».

- ونص في السجل أيضاً على أن يصرف للطلبة مؤنتهم وكل مايقوم

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٦ .

(٢) أنظر ما فات هنا ص ١٩ ، هامش ٢ .

بأودهم ويعنيهم على التفرغ للدراسة «عيش وغلة»، وأن يطلق هذا كله من ديوان الخليفة.

- وأشير في السجل إلى إسناد التقدمة في المدرسة أي الإشراف عليها للفقير الرشيد جمال الفقهاء أبي الطاهر (ولم ينص على اسمه)، وعلى هذا الاختيار مخاطبا الفقير بقوله :

«لنفاذك وإطلاذك، وقوتك في الفقه واستضلائك، ولأنك الصدر في علوم الشريعة، والحال منها في المنزلة الرفيعة، والمشعل الذي اجتمع له الأصول والفروع، ومن إذا اختلف في المسائل والنوازل كان إليه فيها الرجوع، هذا مع ما أنت عليه من الورع والتقوى».

- وحدد السجل المواد التي تدرس بهذه المدرسة فقال إنها «علوم الشريعة».

- وعهد السجل إلى الفقير ابن عوف - إلى جانب التدريس - بالإشراف التام على شئون الطلاب، وتوزيع المطلق عليهم، وترك له الحرية التامة أن يقرب منهم من ارتضى طريقته، وأن يبعد من ينكر قضيته.

- ثم هو يوصي كبار الموظفين بالثغر من «الأمير المظفر، والقاضي المكين، وكافة الحماة والمتصرفين، والعمال والمستخدمين، برعاية هذه المدرسة» ومن احتوت عليه من الطلبة وإعزازهم، والاشتغال عليهم، والاهتمام بمصالحهم، والتوخي على منافعهم.

- وفي ختام السجل نص طريف يشير إلى أن الأمر بتعيين المدرسين كان يتلى أولا على الكافة بالمسجد الجامع، فهذه هي طريقة الإعلان والنشر الممكنة في تلك العصور، ثم يخلد هذا السجل - أي يحفظ - بالمدرسة، ليكون «حجة بما تضمنه».

فهذه كلها أمور هامة خطيرة تقدم مادة جديدة قيمة للباحثين الذين يريدون تأريخا جديا للمدارس الإسلامية، أو لنظام التربية والتعليم بوجه خاص في مصر الإسلامية.

والسجل كما أورده القلقشندي في «صبح الأعشى» ذكر على أنه «سجل بتدريس»، ولم ينص على اسم الخليفة، أو الوزير، أو المدرس الذي صدر الأمر بتعيينه، أو كاتب الانشاء الذي كتبه، أو التاريخ الذي كتب فيه.

وقد استطعنا نحن - عن طريق الدراسة التاريخية التحليلية المقارنة - أن نملأ هذه الثغرات، وأن نقول مطمئنين إنه صدر عن الخليفة الفاطمي الحافظ لدين الله، بإشارة من الوزير رضوان بن ولخشي، بتعيين الفقيه أبي الطاهر بن عوف مدرسا للمدرسة الحافضية بثغر الاسكندرية.

ففي السجل إشارة غامضة تشير إلى أنه صدر في عهد الحافظ، فقد جاء في صدر السجل : «أمير المؤمنين لما منحه الله من الخصائص التي جعلته لدينه حافضا، وجاء في السياق : «وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافضية».

أما الوزير الذي أشار ببناء المدرسة فإن اسمه لم يذكر صراحة في السجل، وإنما ذكر بألقابه، فقليل : «السيد الأجل الأفضل» ، وقد تحققنا أن هذه الألقاب رضوان بن ولخشي، فقد قال المقرئ في حوادث سنة ٥٣١ هـ عند حديثه عن تولى رضوان الوزارة للحافظ : «وخلع عليه الوزارة يوم الجمعة ثالث عشر جمادى الأولى، ونعت بالسيد الأجل الملك الأفضل»^(١).

(١) المقرئ : مخطوطة اتعاظ الحنفا، ص ١٣٧ ب، هذا وقد أشار (أحمد أحمد بدوي : الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية، ص ٥٤) إلى السجل موضوع الدراسة هنا، ونفى أن يكون صدر لتعيين السلفي، ثم قال : «والسجل يدل على أن الحافضية أنشئت في عهد الوزير أحمد بن الأفضل، وهذا خطأ واضح أدى إليه عدم التحقق أو التثبت.

أما الدافع الذي دفع الوزير رضوان إلى إنشاء هذه المدرسة الأولى لابن عوف الفقيه السني المالكي فواضح غاية الوضوح، وذلك أن رضوان نفسه كان - رغم وزارته لخليفة فاطمي شيعي - سنياً، قال المقرئ في ترجمته له : «وكان رضوان سنيا حسن الاعتقاد»^(١)، وقال في موضع آخر : «وأخذ (رضوان) يهين حواشي الخليفة إذا حضروا إليه ويقدر في مذهبه، لأنه كان سنياً، وكان أخوه الأوحده إبراهيم إمامياً»^(٢).

وجاء في السجل إشارة إلى أن المدرس المقصود هو أبو الطاهر بن عوف وإن كانت قد ذكرت كنيته دون اسمه، قال : «واستقرت التقدمة في هذه المدرسة لك أيها الفقيه الرشيد جمال الفقهاء أبو الطاهر»^(٣).

(١) المقرئ : المرجع السابق.

(٢) المقرئ : المرجع السابق، ص ١٣٨، هذا ويبدو أن رضوان كان عظيم الثقة بأبي الطاهر بن عوف، يلجأ إليه في الملمات، ويستشير في المشكلات الكبرى، فقد استورد المقرئ يروي أخبار النزاع القائم بين الخليفة الحافظ ووزيره رضوان، قال : «فلما كثر ذلك منه انزعج الخليفة ... فتناظر كل منهما من الآخر، وكان رضوان خفيفاً طائشاً لا يثبت فهم بخلع الحافظ وقال : «ما هو بخليفة ولا إمام، وإنما هو كفيل لغيره، وذلك الغير لم يصح»، وأحضر الفقيه أبا الطاهر بن عوف وابن أبي كامل فقيه الإمامية، وابن سلامة داعي الدعاة، وفأوضحهم في الخلع واستخلاف شخص عينه لهم، وألزم كلا منهم أن يقول ما عدده، فقال ابن عوف : «الخلع لا يكون إلا بشروط تثبت شرعاً».

وقال ابن أبي كامل : «السلطان - أبقاه الله - يحملني على أن أتكلم على غير مذهبي في الإمامة؟، قال : «لا، بل على مذهبك» .. فقال : «مذهبي معلوم، يعني أن الإمامية لا يعتقدون في صحة الخلافة في بني اسماعيل بن جعفر، لموته في حياة أبيه، وانتقال الإمامة للحاضر من أخوته، ولأنه لا ينبغي لمن لم تكن له إمامة أن يخلع، فخلص من هذا».

وقال الداعي : «أنا داعي القوم ومولى لهم، وما يصح لي خلعه، فإني أصير فيما مضى كأنني أدعو لغير مستحق، فأكون قد كذبت نفسي، فلا أقبل الآن، واستخصم بذلك، ولا يؤثر قولي فقابله على هذا على القول بالسب، وأقامه أقبح قيام .. الخ».

(٣) يشترك الحافظ أحمد بن محمد السلفي مع ابن عوف في الكنية، فكل منهما يكنى بأبي الطاهر، ولهذا ظن البعض أن هذا السجل صدر باسم أبي الطاهر السلفي ولتعيينه بالمدرسة التي أنشئت له بثغر الاسكندرية أيضاً في أواخر العصر الفاطمي، ولكن المدرسة السلفية أمر بإنشائها الوزير العادل ابن السلار في سنة ٥٤٤ هـ في عهد الخليفة الظافر، وسميت أول أمرها بالمدرسة العادلية ثم عرفت فيما بعد باسم المدرسة السلفية. راجع : (المقرئ : مخطوطة اتعاظ الحنفا، ص ١٤٣ ب).

وقد كانت الجملة التي ذكرها المقرئ عن إنشاء المدرسة هي مفتاح الذي هدانا إلى هذا التحقيق كله، فقد قال حوادث سنة ٥٣٢ هـ :
« وفيها بنى الوزير رضوان المدرسة المعروفة في ثغر الاسكندرية، وجعل في تدريسها الفقيه أبا طاهر بن عوف، ^(١) .

أما كاتب الإنشاء الذي كتب هذا السجل فإننا نرجح أن يكون أبو القاسم ابن الصير في فقد كان كاتب الإنشاء في عهد الخليفة الحافظ، وكتب عدداً كبيراً من السجلات التي وصلتنا عن عهد هذا الخليفة، وظل يتولى هذا المنصب إلى أن توفي في سنة ٦٤٢ هـ .

وفي سنة ٥٨١ هـ توفي ابن عوف ودفن في الاسكندرية، ولكننا نبحت اليوم عن مدرسته أو قبره فلا نجد لهما أثراً، هكذا فعل النسيان والإهمال بعالم ملاً المدينة علماء، وقضى حياته الطويلة كلها يعلم ويدرس ويؤلف وينفع الناس، هل لي أن أطمع في أن يسمى مدرج من مدرجات المبنى الجديد لكلية الآداب باسم هذا العالم «ابن عوف» .

ولأهمية السجل الصادر بتعيين أبي الطاهر بن عوف مدرسا لأول مدرسة أنشئت في مدينة الاسكندرية في العصر الإسلامي أثرنا نشر نصه كاملاً فيما يلي نقلاً عن : (القلقشندي : صبح الأعشى ، ج ١٠ ، ص ٤٥٨-٤٥٩) .

سجل بتدريس

« ... أمير المؤمنين لما منحه الله من الخصائص التي جعلته لدينه حافظاً، ولمصالح أمور المسلمين ملاحظاً، ولما عاد بشمول المنافع لهم مواتراً، وبما أحظاهم عنده تبارك وتعالى معيناً وعليه مثابراً، لا يزال يوليهم إحساناً

(١) المقرئ : مخطوطة انعاظ الحنفا ، ص ١٣٨ ب .

وفضلاً ومناً، ويسبغ عليهم إنعاماً لم تزل تسم (؟) همهم إلى أن تتمنى وقد يسر الله تعالى لخلافته ودولته، ووهب لإمامته ومملكته، من السيد الأجل الأفضل، أكرم ولى ضاعف تقواه وإيمانه وأكمل صفى وقف اهتمامه واعتزامه على ما يرضيه سبحانه، وأعدل وزير لم يرض فى تدبير الكافة بدون الرتبة العليا، وأفضل ظهير ابتغى فيما آتاه الله الدار الآخرة ولم ينس نصيبه من الدنيا، فهو يظافر أمير المؤمنين على ماعم صلاحه عموم الهواء، ويفاوض حضرته فيما يستخلص الضمائر بما يرفع فيه من صالح الدعاء.

ولما انتهى إلى أمير المؤمنين ميزة ثغر الاسكندرية - حماه الله تعالى - على غيره من الثغور، فإنه خليف بعناية تامة لاتزال تنجد عنده وتغور : لأنه من أوقى الحصون والمعازل، والحديث عن فضله وخطير محله لاتهمة فيه للراوى والناقل، وهو يشتمل على القراء والفقهاء، والمرابطين والصلحاء، وأن طالبي العلم من أهله ومن الواردين إليه، والطارئين عليه، مشتتو الشمل، متفرقو الجمع، أبى أمير المؤمنين أن يكونوا حائرين متلادين، ولم يرض لهم أن يبقوا مذبذبين متبذدين، وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس بشارع المحجة منا عليهم وإنعاماً، ومستقراً لهم ومقاماً، ومثوى لجميعهم ووطناً، ومجلاً لكافتهم وسكناً .

فجدد السيد الأجل الأفضل - أدام الله قدرته - الرغبة إلى أمير المؤمنين فى أن يكون ما ينصرف إلى مؤونة كل منهم والقيام بأوده، وإعانتة على ما هو بسبيله وبصدده، من عين وغلة، مطلقاً من ديوانه، واسترشد أمير المؤمنين المثوبة فى ذلك، فأجابه جرياً على عادة إحسانه .

واستقرت التقدمة فى هذه المدرسة لك أيها الفقيه الرشيد جمال الفقهاء أبو

الطاهر : لنفاذك وإطلاعك، وقوتك في الفقه واستضلاعك، ولأنك الصدر في علوم الشريعة، والحال منها في المنزلة الرفيعة، والمشتغل الذي اجتمع له الأصول والفروع، ومن إذا اختلف في المسائل والنوازل كان إليه فيها الرجوع، هذا مع ما أنت عليه من الورع والتقوى، وأن مجاريك لا يكون إلا ناكصا على عقبه مخفقا، وأمر أمير المؤمنين أن تدرس علوم الشريعة للراغبين، وتعلم ما علمك الله إياه لمن يريد ذلك من المؤثرين والطالبين، وخرج أمره بكتب هذا المنشور بذلك شداً لأزرك، وتقوية لأمرك، ورفعاً لذكرك.

فأخلص في طاعة الله سرا وجهراً، فإنه تعالى يقول في كتابه : «ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجرا»

واعتمد توزيع المطلق عليهم، وتقسيمه فيهم على حسب ما يؤدي اجتهادك إليه، ويوقفك نظرك عليه، وقرب من ارتضت طريقته، وأبعد من أنكرت فضيته فقد وكل ذلك إليك، وعدق بك من غير اعتراض فيه عليك.

فمن قرأه أو قرئ عليه من : الأمير المظفر، والقاضي المكين - ادام الله تأييدهما - ، وكافة الحماة والمتصرفين، والعمال والمستخدمين، فليعتمد رعاية المدرسة المذكورة ومن احتوت عليه من الطلبة وإعزازهم، والاشتمال عليهم، والاهتمام بمصالحهم، والتقوى على منافعهم.

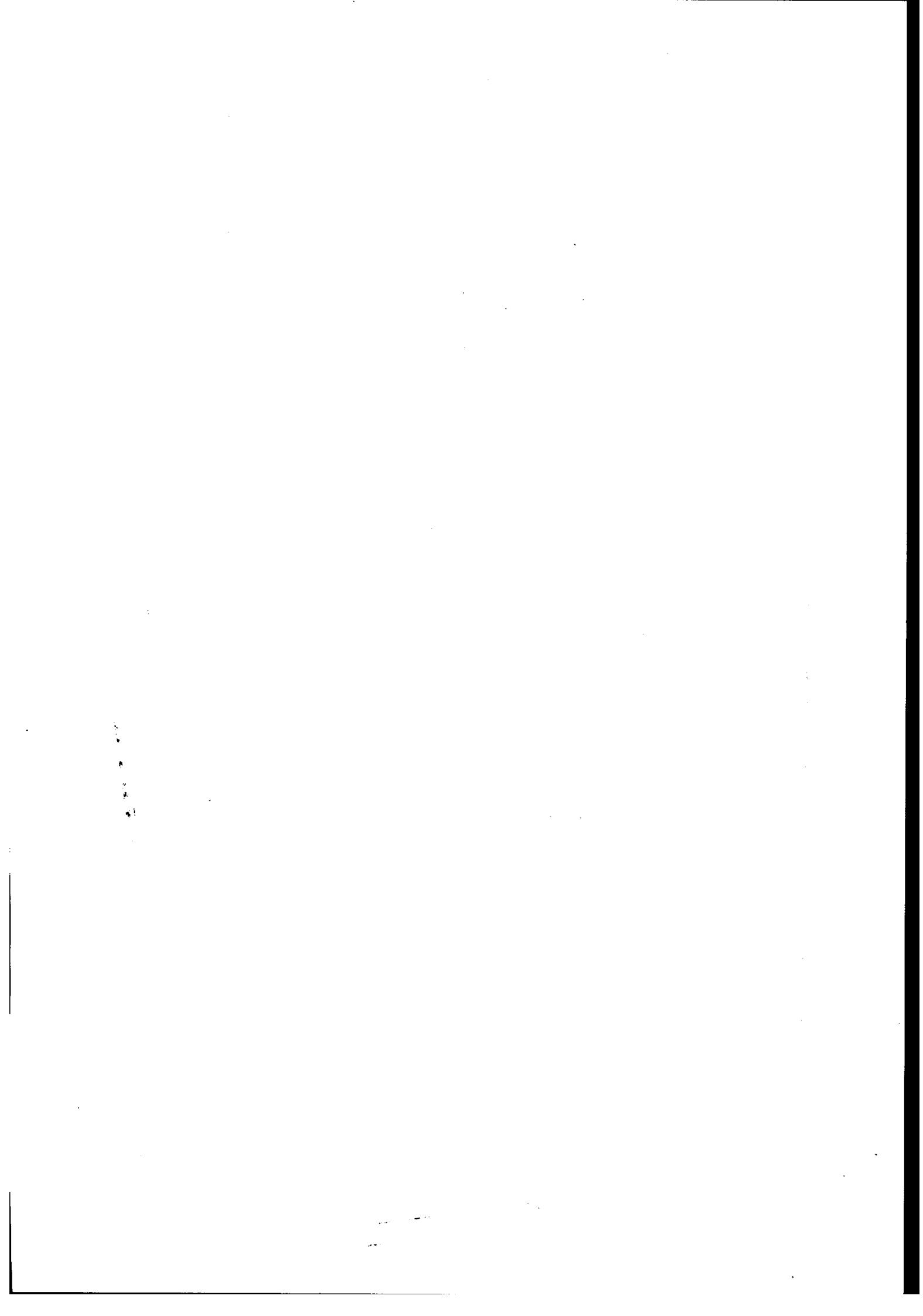
وليقل هذا المنشور على الكافة بالمسجد الجامع، وليخلد بهذه المدرسة حجة بما تضمنه، إن شاء الله عز وجل .

2-0

الحجازيون
وحياتهم الاقتصادية والاجتماعية
في مدينة الإسكندرية في العصر العثماني (*)

دكتور
صلاح أحمد هريدي على

* صدرت هذه المقالة في مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية ، المجلد الرابع والثلاثون ، ١٩٨٦ ص من ٦٦ - ٩٤ .



الحجازيون
وحياتهم الاقتصادية والاجتماعية
في مدينة الإسكندرية في العصر العثماني
دراسة وثائقية من سجلات المحكمة
الشرعية بالشهر العقاري
(٩٢٣ - ١٢١٣ هـ / ١٥١٧ - ١٧٩٥ م)

لقد ساهم الحجازيون في الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الاسكندرية في العصر العثماني (٩٢٣ - ١٢١٣ هـ / ١٥١٧ - ١٧٩٨ م)، وقد اعتمدت في هذا البحث على وثائق المحكمة الشرعية بالشهر العقاري بالاسكندرية. والتزمت بتسميتهم على حسب مسميات هذه الفترة.

وتمثلت حياتهم الاقتصادية في إشتغالهم بالتجارة، واحترافهم بعض الحرف. أما حياتهم الاجتماعية فقد شملت الزواج والطلاق، والعلاقات الاجتماعية، مشتملة على علاقاتهم مع بعضهم وعلاقاتهم مع غيرهم، سواء كانوا من العرب أم من الأجانب.

وقبل التحدث عن حياتهم الاقتصادية والاجتماعية، لابد من التحدث عن استقرارهم بمصر بصفة عامة، والاسكندرية بصفة خاصة. فمن المعروف أن اتصال العرب بمصر يرجع إلى عهود سحيقة، فإن صلات السلالة والدم بين وادي النيل الأدنى وشمال الجزيرة العربية، هي صلات بعيدة الأصل، ترجع

إلى عصور ما قبل التاريخ، إذ يرى علماء الجيولوجيا أن الجزيرة عبارة عن تكمة طبيعية تُصحارى أفريقيا التي يفصلها عنها الآن منبسط وادي النيل ومنخفض البحر الأحمر العميق، كما ذهبوا إلى أن الجزء الجنوبي الغربي من بلاد العرب عبارة عن بحيرة. وإذا كان البحر والصحراء قد شكلا فيما قبل التاريخ موانع لا يمكن التغلب عليها بالنسبة إلى قوة حربية كبيرة، وجعلنا من مصر بلداً لايسهل غزوه، فقد كان الأمر ميسوراً جداً في حالة تسال أفراد أو جماعات متجولة أو قوافل تجارية صغيرة سواء من الشمال عند شبه جزيرة سيناء حيث تلتقى الصحراء الشرقية ببلاد العرب لقاء دائماً، أو من الجنوب حيث يشتد اقتراب جزيرة العرب من أفريقية، عند باب المندب فلا يفصل بينهما سوى خمسة عشر ميلاً^(١) وكانت هناك علاقات تجارية بين مصر وجزيرة العرب منذ أقدم العصور، وظهر ذلك واضحاً في العلاقات التجارية بين الملكة حتشبسوت وبين جزيرة العرب، ويظن أن الذهب كان يستورد في عهدها من هناك^(٢) واحتكر العرب التجارة في مصر لوقت طويل، حتى جاء الاسكندر الأكبر الذي فكر في إنشاء اسطول ضخم يحمل البضائع مباشرة دون الإعتماد على التجار العرب، وذلك لكي يقضى على سيادة العرب على التجارة البرية والبحرية، ويحد من الإرتفاع الهائل الذي وصلت إليه أسعار البضائع الثمينة والتي كانت تأتي من الشرق إلى أسواق مصر أو بلاد الشام محمولة على سفن عربية أو على ظهور جمال القوافل، ومن هناك تنتقل إلى أوربا^(٣). وفي عهد البطالمة كان

(١) عبد الله خورشيد البري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ص ٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٠.

ميناء Leuke Home^(١) من أهم الموانئ التجارية على سواحل الحجاز، ومنه تتجه السفن إلى الساحل المصري لتفرغ شحنتها هناك فتنقل إما بواسطة القوافل وإما بالسفن من القناة المحفورة بين البحر الأحمر ونهر النيل لتتابع طريقها إلى موانئ البحر المتوسط، وجاءت أساطيل البطالمة التجارية، التي لا يستبعد أنهم استخدموا فيها خبراء من العرب عركوا البحر وعرفوه قبلهم بعصور إلى البحر الذي يفصل ما بين مصر والجزيرة العربية، والذي كان يعرف باسم الخليج العربي، فأدى ذلك إلى اندحار زعامة الجنوب العربي التجارية^(٢). واستمرت العلاقات بين العرب والمصريين قائمة بعد إنتهاء عهد البطالمة وانتقال مصر إلى قبضة الرومان. الذين جعلوها تابعة لحكم قياصرة روما، وطهر أغسطس القناة التي تربط بين النيل والبحر الأحمر، وعنى بالتجارة البحرية ومياه البحر الأحمر التي غصت بقرصان البحر. وأوعز إلى حاكم مصر ايليوس جالوس بغزو جزيرة العرب للإستيلاء عليها وعلى ثروتها التي اشتهرت بها من الإتجار بالمر واللبان والبخور والأفاويه^(٣).

وعاش المصريون في الحجاز، بل في مدينتيه الكبيرتين مكة ويثرب نفسها، وقد حدث قبل بعثة الرسول ﷺ بحوالى خمس سنوات سيل عظيم صدع جدران الكعبة، فأعادت قريش بناءها مستعينة في ذلك بنجار قبلى كان يسكن مكة ويدعى باقوم، كما أن جبر بن عبد الله القبطى كان أحد الصحابة الذين

(١) يرى بعض الباحثين أن هذه الميناء هي المعروفة قديماً باسم (الحوراء) وموقعها الآن شمال بلدة أملج بمسافة قصيرة وأثارها لا تزال بارزة - انظر عن الحوراء، المعجم الجغرافى للبلاد العربية السعودية، قسم شمال المملكة.

(٢) عبد الله البرى، المرجع السابق، ص ٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٥.

أخذوا عن النبي دينهم . ولذلك يفخر قبط مصر به . وقد كان رسول المقوقس إلى الرسول ﷺ بمارية والهدية . وفي سنة ٦١٠ م كان يعيش في الإسكندرية كثير من العرب إلى جانب غيرهم من الإغريق والقبط والسوريين واليهود، الأمر الذي كان يجعل العاصمة المصرية من أشق البلدان حكماً^(١) .

وكان عمرو بن العاص الذي قدر له أن يقود الجيش العربي الذي فتح مصر سنة ٢٠ هـ تاجراً في الجاهلية، وتاجر في الأدم (الجلد) والعطر، وشهد أعياد أهل الإسكندرية وألعابهم^(٢) .

ولما فرغ عمرو من فتح مصر واستقامت له البلاد، وضع التنظيم الأساسي للرباط، فخصص ربع قواته للمرابطة في الإسكندرية وحدها، وربعاً آخر للمرابطة في سائر السواحل المصرية، أما النصف الباقي فاستبقاه معه في الفسطاط العاصمة^(٣) . ويذكر المؤرخون أن قوماً من العرب نزلوا في الإسكندرية عقب الفتح على أن الإسكندرية لم يكن فيها خطط، وإنما كانت «أخائذ، أي من أخذ منزلاً نزل فيه، ويقال أن الزبير بن العوام اختط الاسكندرية»^(٤) وقد بلغت حامية الإسكندرية في عهد معاوية سبعة وعشرين ألف جندي، منهم عشرة آلاف من أهل الشام وخمسة آلاف من أهل المدينة ترابط فيها دائماً لحمايتها^(٥) . وظهر من العرب بعض رجال الفكر مثل طليب ابن

(١) المرجع نفسه، ص ٣١ .

(٢) جمال الدين الشيال، تاريخ مدينة الاسكندرية في العصر الإسلامي، ص ٣٤، سيدة إسماعيل

كاشف، تعريب مجتمع الاسكندرية، ص ١٨٩، والبري، المرجع السابق، ص ٣٢ .

(٣) جمال الشيال، المرجع السابق، ص ٣٧، وللمزيد من الهجرات العربية إلى مصر، انظر صلاح

هريدي، دور الصعيد في مصر العثمانية، ص ١٥٩ - ١٩٠ .

(٤) جمال الشيال، المرجع السابق، ص ٣٤ .

(٥) سيدة كاشف، المرجع السابق، ص ١٩٣ .

كامل (ت ١٧٣ هـ) وهو من أئمة المجتهدين وقد سكن الإسكندرية، وطلق بن السمع النفاط (ت ٣١١ هـ) وكان محدثاً ومن رجال الأسطول المصري أيضاً ابنه ابراهيم^(١) وقد سكن الاسكندرية عويمر بن عبد الله أبى الدرداء الصحابى الجليل وهو خزرجى أنصارى، أى أنه ينتمى إلى إحدى القبيلتين اللتين كانت لهما الزعامة والسيطرة فى المدينة، وهما قبيلتا الأوس والخزرج كما أنه كان من الأنصار من أهل المدينة الذين رحبوا بالرسول ﷺ عند هجرته إلى المدينة، ونصروه على أعدائه، وشاركوا فى فتح الاسكندرية^(٢) وأقام بعض الصحابة بالاسكندرية مثل عبد الله بن سعد بن أبى سرح، وأبو ذر الغفارى ومعاوية بن حديج^(٣) وعبد الرحمن بن هرمز (١١٧ هـ - ٧٣٥ م) وهو قرشى مدنى وارتبط بأسرة بنى هاشم - أسرة الرسول ﷺ - برابطة الولاء فهو مولى ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، وفى رأى آخر أنه مولى محمد بن ربيعة^(٤)، واستقرت أيضاً قبيلة جذام التى اشتركت فى الفتن التى ظلت تضطرم فى الإسكندرية، منذ عام ١٩٦ هـ حتى ثورة أسفل الأرض الكبرى عام ٢١٦ هـ^(٥). وحين اضطربت أمور الخلافة العباسية فى أثناء النزاع بين الخليفة العباسى الأمين وأخيه المأمون ظهر أثر ذلك النزاع فى مصر، وأدرك المعاصرون من المصريين أن الذين ولدوا فى مصر إذ ذاك كانوا خارجين على الخلافة ومن بين هؤلاء الخارجين عبد العزيز الجروى الذى استولى على شرقى الدلتا، من شنتوف إلى

(١) عبد الله البرى، المرجع السابق، ص ٤٧.

(٢) جمال الشيال، أعلام الإسكندرية فى العصر الإسلامى، ص ١٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(٥) عبد الله البرى، المرجع السابق، ص ١٥٧.

الفرما، والسرى بن الحكم الذى استولى على الوجه القبلى من مصر إلى أسوان، أما غربى الدلتا بما فى ذلك الاسكندرية وأعمالها ومريوط والبحيزة جميعها، فقد ملكتها لخم وجذام، وهما من العرب اليمنية أو عرب الجنوب. وكذلك ثورة بنى مدلج فى الاسكندرية ضد والى الخليفة العباسى عام ١٩٨ هـ وبنو مدلج هم بطن من كنانة عرب الشمال^(١).

وارتبطت بلاد الحجاز بسلطنة المماليك وكان يخطب لسلطان المماليك من منابر مكة بألقاب «سلطان البحرين وحامى الحرمين، وحصل سلاطين المماليك على أموال من رسوم تجارة الهند فى ميناءى جدة وينبع^(٢) إلا أن السيادة المملوكية بدأت تضعف فى أواخر سلطنة المماليك وخضعت مصر للعثمانيين وبخضوعها خضعت الحجاز تلقائياً، لأنها كانت تتبع مصر تبعة تلقائية كذلك. ونجمل فيما يلى العوامل التى أدت إلى سيادة مصر على الحجاز^(٣).

أولاً: كان الحجاز من الناحية الاستراتيجية - منطقة حيوية بالنسبة لمصر من الناحيتين الدفاعية والهجومية.

ثانياً : كانت مصر مركزاً لقوافل الحج التى تكلفت الحكومة المصرية بحراستها.
ثالثاً: إرسال كسوة الكعبة بالإضافة إلى وجود الأوقاف المحبوسة على فقراء مكة والمدينة وعلى الحرمين الشريفين.

وأثناء وجود سليم الأول فى مصر استقبل أبا ندى بن الشريف بركات

(١) سيدة كاشف، المرجع السابق، ص ٢٠١ .

(٢) نعيم زكى فهمى، طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب، أواخر العصور الوسطى، ص ١٧ .

(٣) عمر عبد العزيز عمر، دراسات فى تاريخ العرب الحديث، الشرق العربى من الفتح العثمانى حتى نهاية القرن الثامن عشر، ص ٩٤ - ٩٥ .

الثاني ابن محمد - شريف مكة الذي جاء ليعلن خضوع وطاعة والده مثلما كان يخضع سابقاً للسلطان المملوكي. فأقره سليم في شرافته وحرصه على قتل حاكم جده المملوكي. وأبقى سليم على نظام الشرافة كما كان من قبل، مع إنشاء (صنجقية) عثمانية في جدة أطلق عليها العثمانيون اسم ولاية الحبش. وعين عليها حاكماً عثمانياً يدعى حسين الرومي وكان مرتبطاً بوالى مصر خاير بك^(١). تلك لمحة سريعة عن تطور استقرار الحجازيين بمصر بصفة عامة، والإسكندرية بصفة خاصة.

الحجازيون وحياتهم الاقتصادية:

وتعطينا وثائق المحكمة الشرعية سجلاً واضحاً لتعامل الحجازيين في التجارة وأنواع السلع وطرق التعامل في هذا الميدان.

فلقد تعامل الحجازيون في مدينة الإسكندرية في الجبن والعسل، مع بعض المغاربة، وكان يحدد قيمة الصفقة ونوع العملة^(٢) والأرز^(٣) والدقيق^(٤)

(١) عمر عبد العزيز، المرجع السابق، ص ٩٥.

(٢) سجل رقم ١، مادة ١٥٥٠، ص ٣٦٥ بتاريخ ٣ جمادى الأولى عام ٩٥٨هـ مايو عام ١٥٥١م وقد لوحظ أن العملة المستخدمة هي نصف فضة، وهي نقد تركي ترجع أقدم إشارة إليه في عام ١٥٨٣م، وقد ضرب أولاً من الفضة بقيمة أربع أقباج (اخشا) وسرعان ما اختلف مركز الاخشا باعتبارها الوحدة النقدية التركية الصفري، حتى أصبحت الفضة تساوي ٤٠:١ من القرش بوزن قدره ست عشرة قمحة أى ١,١١ جرام، ثم انخفض وزنها إلى ربع ذلك في أوائل القرن الثامن عشر، وقد أطلق الاتراك العثمانيون على الفضة اسم بارة الفارسية. (انظر عبد الرحمن فهمي، النقود المتداولة أيام الجبرتي، ص ٥٧٣، وانظر أيضاً Stanford Shaw, Ottoman Egypt in the

Age of the French Revolution. p. 167.

(٣) سجل رقم ٢٦، مادة بدون رقم، ص ٥٨ بتاريخ ١٣ شعبان عام ٩٩٧هـ / يونيو ١٥٨٨م.

(٤) سجل رقم ٢٩، مادة ٢٥٣، ص ٧٩ بتاريخ ٢٤ جمادى الثاني ١٠٠٠هـ / ١٥٩١م.

ويلاحظ أن قيمة هذه الصفقة ثلاثة دينار ذهب سلطاني* جديد ولا يذكر كمية الدقيق =

والتين مع عرب الهوارة، ويحدد وزن الكمية^(١) والقمح^(٢) والجمال^(٣) والبقر^(٤)، والمنسوجات، وشمل ذلك قماش القلاع والفوط^(٥) والنيلة^(٦).

أما طرق التعامل في ميدان التجارة فكانت متعددة ولاشك في أن بعض التجار كان يعمل لحسابه الخاص، وسواء على مستوى صغير أو في حجم تجارة كبيرة وهنا نجد أن أرشيفات المحكمة تسجل لنا ميادين تعاقدته وخلافاته مع الغير الذين يتعامل معهم. وكان هناك من يقوم بتكوين شركات للتجارة وهناك وثائق عن تكوين شركة لتجارة النيلة مع بعض السوادنيين^(٧).

- (*) الدينار الذهبي الشريف يساوي خمسا وعشرين بارة ولكن عقب إنهيار قيمة النقد عام ١٥٨٤م، أصبح كل خمس وثمانين بارة تساوي دينار شريفى، (انظر، عفاف مسعد العبد، دور الحامية العثمانية في تاريخ مصر (٩٧١-١٠١٧هـ / ١٥٦٤-١٦٠٩م) رسالة ماجستير غير منشورة.

(١) سجل رقم ٩٣، مادة ٩٤، ص ٩٤، بتاريخ ١٠ جمادى الثاني عام ١١٨٧هـ / اغسطس ١٧٧٣م. وتقدر الكمية بقنطارين*.

(*) القنطار، وحدة من وحدات الوزن، وكان حجمه يختلف تبعاً للزمان، وكذلك المكان الذي كان يستخدم فيه عملية الوزن. وفي أواخر العصر المملوكى كان يتراوح وزن القنطار ما بين ٩٦،٤٥ كيلو جرام، وفي سنة ١٦٦٥م وصل وزنه إلى ١٢٠ كيلو جرام (انظر سميرة فهمى، إمارة الحج، ص ١٢٠).

(٢) سجل رقم ٣، مادة ٣٨٥، ص ١٢٨، بتاريخ ٢ ذى الحجة عام ٩٦٤هـ / ١٥٥٦م. انظر الملحق رقم (٢).

(٣) سجل رقم ١١، مادة ٦٦٣، ص ١٦٧، بتاريخ ٢١ ذى الحجة عام ٩٥٧هـ / اكتوبر ١٥٥٠م.

(٤) نفسه.

(٥) سجل رقم ١، مادة ٧٧١، ص ١٦٧، بتاريخ ٢١ ذى الحجة الحرام ٩٥٧هـ / ١٥٥٠م. انظر الملحق رقم (١).

(٦) سجل رقم ١٢، مادة ١٤٤، ص ٥٦، بتاريخ ٢٤ ذى الحجة عام ٩٨٥هـ / ١٥٧٧م. انظر الملحق رقم (٥).

(٧) سجل رقم ١٢، مادة ١٤٤، ص ٥٦، بتاريخ ٢٤ ذى الحجة عام ٩٨٥هـ / ١٥٧٧م.

ويشهد قطاع التجارة للعجازيين في مدينة الإسكندرية الكثير من المنازعات في هذا الميدان، تعطينا صورة عن طريق التعامل البسيط وطريقة التقاضى والأحكام التى تصدر، أو الطرق التى كانت تتبع لتسوية الخلافات الودية. وأرشيف المحكمة الشرعية بالإسكندرية ملئ بهذه الصور المعبرة عن أنماط وأساليب هذا العصر العثمانى.

وكانت هناك خلافات تنشأ في قطاع الشراء بالأجل حول المبلغ المتبقى كما هي حالة أجد الخبازين، الذى أنكر تماماً، ولم يستطع البائع إثبات حقه، لأنه لم يقدم الدليل^(١) وعلى هذا نرى أن البائع لم يقدم الدليل على إثبات حقه، والسؤال هنا هل أن هذه الصفقة قد تمت أم لا؟ هذه أسئلة تحتاج إلى الإجابة عنها. وقد يطالب البائع بمبلغ أكثر من المطلوب، ويحدث نزاع بين الاثنين، كما هو في تجارة الجمال، فقد باع أحد العجازيين جملاً إلى أحد من يتولى وظيفة الخولى*، واتفق على تحديد ميعاد للتسديد، ولكن عند المطالبة أنكر ذلك، ويحدث النزاع ويتوسط البعض، وسوى مثل هذا الموقف بأن دفع المشتري مبلغاً يقل عن المطلوب^(٢) ومن هنا نرى أنه ربما تكون الوساطة هي التى

(١) سجل رقم ٣، مادة ٣٨٥، ص ١٣٨، بتاريخ ٢ ذى الحجة ختام شهر ٩٦٤هـ / ١٥٥٦م.
(*) الخولى، وهى من ضمن وظائف الجهاز الإدارى فى ريف مصر العثمانية، ومهمته أن يكون مسئولاً عن جهود القرية، وروى الأراضى المزروعة فعلاً، ونصيب هذه الأراضى من المياه ويحافظ على صيانة قنوات الري (انظر- Stanford Shaw The Financial and Administrative organization and development of Ottoman Egypt. pp. 54-55.

عبد العزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج ١، ١٥٩، عبد الرحيم عبد الرحمن الريف المصرى فى القرن الثامن عشر، ص ٤٥) كما أنه يحسم المنازعات التى تنشأ فى هذا الموضوع وخاصة الأراضى التى تزرع بالسخرة (انظر ابراهيم زكى، الحالة المالية والتطور الحكومى والاجتماعى فى عهد الحملة الفرنسية وعهد محمد على، ص ٣٤).

(٢) سجل رقم ٨، مادة ٣٧٦، ص ١٣٨، بتاريخ ٢٢ جمادى الأولى عام ٩٧٣هـ / عام ١٥٦٥م.

سجل رقم ١٤، مادة ٢٠، ص ٦ بتاريخ ٢٢ جمادى الأولى عام ٩٨٧هـ / ١٥٦٩م.

حكمت بذلك، أو أن يكون الطرفان قد اتفقا على ذلك، وقد يتفق على البيع بأقساط، ولكن بعد دفع عدة أقساط، يمتنع عن دفع الباقي، وعندما يطالب، ينكر، ويذكر أنه قد دفع ثمن الصفقة بالكامل، ويقسم بيمين الله تعالى، كما حدث ذلك في تجارة الأقمشة الخاصة بقلع المراكب^(١). كما حدث نزاع من نوع آخر، فقد تعاقد أحدهم مع أحد عربان هواره على توريد كمية من التين، ولكن عند استلامها وجد بها عيباً، وطالب المشتري برد المبلغ الذي دفعه، ولكن سوى هذا الموقف، يبيع الكمية على حالتها، مع تحمل البائع فرق السعر^(٢)، وحدث أن توفي البائع دون أن يستلم نقوده، وطالب الورثة المشتري، واعرف بالمبلغ، وطالب بإعطائه فرصة للتسديد، وقد لوحظ أن المبلغ الذي دفع يقل عن المطلوب، كما حدث في تجارة الجبن والعسل^(٣) قد يكون هذا راجعاً إلى الاتفاق بينهم، وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان الدفع الفوري ونقداً في الحال، وفي مثل هذه الحالة يبرئ كلاً منهما الآخر^(٤) كما في تجارة البقر، عندما باع أحد أفراد جماعة الجراكسة بالمدينة من بلوك ١١ * بقرة إلى أحد تجار الجمال ودفع ثمنها

(١) سجل رقم ١، مادة ٧٧١، ص ١٦٧، بتاريخ ٢١ ذى الحجة الحرام ١٢٥٧هـ / ١٥٥٠م.

(٢) سجل رقم ٣، مادة ١٣٤٠، ص ٣٢٠، بتاريخ ٢٤ ذى الحجة عام ١٢٨٧هـ / ١٥٧٩م.

(٣) سجل رقم ١، مادة ١٥٥٠، ص ٣٦٥، بتاريخ ٣ جمادى الأولى عام ١٢٥٨هـ / ١٥٥١م.

كانت قيمة الصفقة تقدر بستة وثلاثون نصف فضة سليمانية، ولكن اتفق على دفع أربعة وثلاثين نصف فضة.

(٤) سجل رقم ١١، مادة ٦٣٣، ص ١٦٧، بتاريخ ١٢ شوال عام ١٢٧٨هـ / ١٥٧٠م.

(*) بلوك، البلوك أو البلك من المصدر التركي يولمك أى أن يقسم، وكلمة بلوك القسم أو الجزء. وكان الأوجاق ينقسم إلى وحدات صغرى باسم البلوكات وكان رئيس كل وحدة يعرف باسم البلوك باشى، (انظر، احمد السعيد سليمان، تأصيل ماورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل، ص ٤٤) وكان كل أوجاق ينقسم إلى عدد من الوحدات تعرف باسم البلوكات، ويحمل كل بلوك رقماً منسوباً إلى الأوجاق الذى ينتمى إليه مقروناً باسم الأوجاق (انظر، عفاف مسعد العبد، دورالحامية العثمانية في تاريخ مصر، ص ٨٤).

بالكامل، وقد برأ كل منهما الآخر^(١).

أما بالنسبة لشراء وبيع العقارات بالإسكندرية فقد شملتهم في هذا المجال، وتم الشراء عن طريق الوكالة لأحدهم، وقد يكون هذا الشراء منزلاً كاملاً، وفي هذه الحالة يذكر مواصفات المنزل بالتفصيل، كما نص عقد البيع، على استلام البائع الثمن نقداً، وأن المشتري قد استلم المنزل^(٢)، واشترى أحدهم بصفته وصياً على أخواته البنات منزلاً محدداً مواصفاته أيضاً^(٣) وأحياناً يشتري أحدهم حصة في منزل لأحد الأهالي، ولا بد في هذه الحالة أن يثبت البائع، أن هذه الحصة قد نقلت إليه عن طريق الإرث لوفاة أمه، وعليه أيضاً أن يحدد مقدار هذه الحصة، وحدودها^(٤) كما اشترى أحدهم حصة في منزل آخر^(٥) واشترت إحدى النساء من زوجها حصة في منزل وقد قام بعض الأشراف^(*) من سلالة سيدنا محمد ﷺ

(١) سجل رقم ١١، مادة ٦٣٣، ص ١٦٧، بتاريخ ١٢ شوال عام ٩٧٨هـ / ١٥٧٠م.

(٢) سجل رقم ٣٨، مادة ٨٥٨، ص ٢٢٣، بتاريخ ٢٢ جمادى الثاني عام ١٠٢٩هـ / ١٦١٩م. ويذكر هنا أن الثمن بالرز محبوب، والرز محبوب، نقد تركي ضرب في عهد السلطان مصطفى الثاني (١١٠٦-١١١٥هـ / ١٦٩٤ - ١٧٠٣م) أورد صورته إسماعيل غالب في تقويم مسكوكات عثمانية (ص ٤١٥) وهو وزن بين أربعة حبة أي ٢,٦ جم، وقد أطلق عليه في الدولة العثمانية (طغرى التون) وإذا كانت التون تعنى في التركية الذهب فإن طغرى نسبة إلى نقش الطغراء أو الطره باسم السلطان على أحد وجهي هذا النقد. (انظر عبد الرحمن فهمي، المرجع السابق، ص ٥٧٥).

(٣) سجل رقم ٤١، مادة ٧٨، ص ٤٥، بتاريخ ٢٤ ذى الحجة عام ١٠٦٤هـ / أكتوبر ١٦٦٣م.

(٤) سجل رقم ٥١، مادة ١٨٧، ص ٧٨، بتاريخ ٢ ربيع الأول عام ١٠٧٤هـ / أكتوبر ١٦٦٣م.

(٥) نفسه ولم يحدد الثمن المدفوع. سجل رقم ٦٥، مادة ٩٦، ص ٩٦، بتاريخ ٢٥ ربيع الثاني ١١٣٠هـ / ١٧١٧م.

(*) الأشراف، كلمة أشراف تعنى أولئك الأفراد الذين هم من نسل سيدنا محمد ﷺ، سواء أكانوا عن طريق انحدرهم من الأم أو الأب، ولم يكن هؤلاء بالضرورة رجال الدين، وإنما كان منهم التاجر والصانع والفلاح، وقد تمتع الأشراف باحترام خاص بين جموع الناس وشكلوا جماعة =

بالمدينة والذين يعملون بقلعة الركن (*) ببرج مصطفى باشا (*) من بعض المتولين وظيفة أوده باشي (*) بباب مستحفظان (*) لحساب بيت المال (*) قطعة

- منفصلة ومتميزة وكان يطلق على رئيس هذه الجماعة اسم نقيب الأشراف أو النقيب، وتختاره الدولة من أبرز هؤلاء الأشراف، وكانت وظيفته محترمة، وكان لنقيب الأشراف في استانبول سلطة على نقيب الأشراف في الولايات وهو الذي يعينهم، وكانت له سلطة قضائية عليهم، وكان نقيب الأشراف في مصر يرسل من استانبول في بداية العهد العثماني، واستمر ذلك حتى القرن الثامن عشر، ثم أصبح يتولاها في مصر شيخ السجادة البكرية من آل البكري في مصر. وكان نقيب الأشراف يحضر الاجتماعات الإدارية الهامة التي كانت تعقدها الإدارة في مصر في شكل جمعيات لحل الأزمات العامة، وذلك بإعتباره شخصية هامة لها وزنها في المجتمع، ولها تأثير كبير على أتباعها، وكان النقيب يتولى منصبه لمدى الحياة. (انظر إبراهيم يونس سلطح، تاريخ مصر العثمانية، من خلال تحقيق مخطوط تحفة الأحاب لمن تولى مصر من الملوك والنواب، ١٧٨).

(*) قلعة الركن، تذكر عفاف العبد (المرجع السابق ص ٧٩) بأنه يبدو أن هذه القلعة تقع محل منارة الاسكندرية القديمة، حيث أقام المسلمون محل هذه المنارة قلعة صغيرة بها برج كان يستخدم لهداية السفن القادمة إلى الاسكندرية ويعرف هذا المكان الآن بطابية قايتباي ويقع في الجهة الشرقية من شبه جزيرة رأس التين.

(*) برج مصطفى باشا، يقع على شاطئ البحر المتوسط شرق رشيد ويعرف رجاله باسم حصار مصطفى باشا (انظر عفاف العبد، المرجع السابق، ص ٨٠).

(*) أوده باشي، من التركية أوده أى الغرفة ويطلقها الانكشارية على العسكر، وباشي أى الرئيس والياء علامة الإضافة. وهى تعنى رئيس الغرفة. وقد رأينا كيف كان الأوجاق ينقسم إلى عدد من البلوكات. وكان البلوك ينقسم إلى عدة وحدات صغيرة، كان يطلق على كل منهما اسم أوده وعرف رئيسها بالأوده باشي (انظر أحمد السعيد سليمان المرجع السابق، ص ٦٧).

(*) مستحفظان، وهى كلمة مستحفظ فى اللغة الفارسية والمستحفظ من يقوم بالمحافظة على حدود الدولة، أى من يقوم بالدفاع عن القلاع والحدود من الإنكشارية وكانت تختص لهم العلوفات

Stanford Shaw, op. cit. p189

(*) بيت المال، وهو إلزام ما يعود للخرينة من رسوم وحقوق وميراث من لا وارث له من عامة الناس، أو من رجال الدولة وجندها وموظفيها. (انظر، ليلى عبد اللطيف، الإدارة فى مصر فى العصر العثماني، ص ٤٤٣).

أرض خلاء^(١) كما لوحظ أيضاً قيامهم بالمشاركة في شراء قطعة من الأرض ومنزل^(٢).

أما بخصوص البيع في هذا المجال، فقد باع أحد الأشراف في المدينة إلى أحد الإسكافيين كل نصيبه في المنزل^(٣)، كما باع أحد نصيبه في الإرث الشرعي لأخيه^(٤)، وباعت إحدى النساء حصتها في منزل لزوجها بعد موافقة شريكها في المنزل خشية شراء حصتها بحق الشفعة^(٥) ووضح من الوثيقة أنه لم يذكر ثمن البيع ربما يكون هذا البيع صورياً. وأحياناً يتم البيع بالوكالة عن زوجته كحصة في منزل^(٦).

(١) سجل رقم ٧١، مادة ١٠٤، ص ٩٢ بتاريخ أواخر المحرم عام ١١٤٣هـ / ١٧٢٠م. وقد لوحظ أن العملة المستخدمة هنا هي نصف الفضة والقرش* وللمزيد من التفاصيل انظر سجلات أرقام ٩١، ٩٢، ٩٥، ١٠٤، مواد ٥٦٥، ٢٠، ١٦٠، ٦٩، ٢٨٢، ١٠٣، صفحات ٤١٢، ١٣، ١١٩، ٤٦٠، ٤٧، ٢٦٨، ٦٦، بتاريخ ٥ رجب ١١٨٦هـ / ١٧٧٣م، ١٠ جمادى الثاني ١١٨٧هـ / ١٧٧٣م، غرة رمضان المعظم ١١٨٨هـ / نوفمبر ١٧٧٤م، ٢٠ ذى القعدة عام ١١٨٥هـ / ١٧٧٢م.

(*) القرش، في الأصل تعريب Groshen الألمانية وهي تعلى البياستر Piaster أى النقد الأسباني، الفضة الذي بدأ ضربه وتداوله في مطلع القرن السادس عشر الميلادي، ثم استقر التعامل التجاري مع بلدان الشرق العربي، فأطلق على البياستر الفضة اسم غرش وقرش أو ارش كما يسميه العامة في مصر، وقد ضرب هذا النقد في تركيا لأول مرة في عهد سليمان الثاني (١٦٨٦ - ١٦٩٠) وفي مصر ضربت القروش في عهد علي بك الكبير لأول مرة عام ١١٨٣هـ / ١٧٦٩م (انظر عبد الرحمن فهمي، المرجع السابق، ص ٥٧٤).

(٢) سجل رقم ٥١، مادة ٦٩٨، ص ٣٢٥، بتاريخ ٢٩ رجب عام ١٠٧٥هـ / ١٦٦٥م.

(٣) سجل رقم ٥٤، مادة ٩، ص ٧، بتاريخ ٢٩ رجب عام ١٠٧٥هـ / ١٦٦٥م.

(٤) سجل رقم ٦٦، مادة ١٩٤، ص ١٣٢، بتاريخ ٢٨ رجب عام ١١٣٢هـ / ١٧١٩م.

(٥) نفسه.

(٦) سجل رقم ٥٧، مادة ٣٧٣، ص ١٦٤، بدون تاريخ. وتقدر الحصة بثلاثة قراريط.

وأخيراً علينا أن نذكر أن سجلات المحكمة الشرعية بالإسكندرية، تشتمل على نوع جديد من النشاط المالي، والخلافات التي كانت تحدث فيه، وهو ميدان الاقتراض، ثم ما قد يترتب عليه من خلافات في تسديد مثل هذه الديون، ولقد شارك العجازيون في الإسكندرية في نشاط هذا الميدان، فكانوا يقترضون من بعضهم، كما كانوا يقترضون ويقرضون بعض أبناء مدينة الإسكندرية والمغاربة^(١) وبعض نساء الخاسكيات^(٢).

وكان الكثير من عمليات الاقتراض تنتهي بخلافات ويسداد المقرض ماقام بإقتراضه، ولكن سجلات المحكمة الشرعية لا تحتفظ إلا بالأمور الذي حدث فيها خلاف وفي أشكال متعددة.

وكان صاحب المال يطالب أحياناً المقرض بضرورة رهن بعض البضائع حتى يتم تسديد القرض^(٣) واقتراض البعض، وسدد جزء منه، وقسط الباقي^(٤) أو سدد القرض على أقساط شهرية^(٥) أو حدد الدائن ميعاد التسديد على حسب رغبته^(٦)، وإذا نظرنا إلى ذلك نجد أنه من الممكن أن يطالب الدائن المدين في أي وقت يرغبه، ومن المحتمل ألا يكون مستعداً للتسديد، وتحدث نتيجة ذلك بعض المشاكل، كما هو متبع في مثل هذه الحالة. وقد يكون القرض في ثمن بضاعة مثل علف الجمال، ويتضح من هذه الوثيقة أن المدين قد دفع ما عليه في الميعاد المحدد^(٧) أولاً لإصلاح مركبه، ولكن تمر سنوات دون أن يدفع،

(١) سجل رقم ١١، مادة ٦٣٦، ص ١٦٧، بتاريخ ١٢ شوال عام ٩٧٨هـ / ١٥١٧م.

(٢) سجل رقم ١٤، مادة ٨٩٥، ص ٢٥٦، بتاريخ ١٧ ذيلقعدة عام ٩٨٧هـ / ١٥٧٩م.

(٣) سجل رقم ٢٦، مادة بدون رقم، ص ٥٨، بتاريخ ١٢ شعبان عام ٩٩٧هـ / ١٥٨٨م.

(٤) سجل رقم ٢٦، مادة ٣٠٦، ص ١٠٢، بتاريخ ١٥ رمضان عام ٩٩٧هـ / ١٥٨٨م.

(٥) سجل رقم ٣، مادة ١١٥، ص ٣٩، بتاريخ ١٤ شوال عام ٩٦٤هـ / ١٥٥٦م.

(٦) سجل رقم ١١، مادة ٥٧٦، ص ١٥٦، بتاريخ ١٧ ذى القعدة عام ٩٧٨هـ / ١٥٧١م.

(٧) سجل رقم ١١، مادة ٦٢٦، ص ١٦٧، بتاريخ ١٢ شوال عام ٩٧٨هـ / ١٥٧١م.

وعند المطالبة بالتسديد، أنكر المقرض، قيمة القرض نفسه، واستشهد ببعض الذين شهدوا بسماع الحديث عن قيمة القرض ولم يشاهدوا إتمام القرض^(١).
وكثيراً ما كان أفراد الحرف الواحدة يقترضون من بعضهم البعض، أو من بعض أفراد الحرف الأخرى، مثال ذلك اقتراض بعض الصرافين من بعض الطحانين^(٢).

أما بالنسبة للأمانات والرهونات، فقد أودع أحد الأشخاص الذين يتولون وظيفة المحتسب^(٣) لدى أحدهم مثل بعض الأدوات لحفظها في محله بعض الوقت، وعند مطالبته بردها، أخبره بأنها قد فقدت منه، وحدث نزاع بين الطرفين وتدخل البعض، وانتهى الأمر بدفع ثمنها على قسطين، وقد ضمن البعض هذا الاتفاق^(٤).

أما احترافهم لبعض الحرف، فلا بد من الإشارة السريعة إلى تكوين نظام الحرف في تلك الفترة، الذي كان قائماً على التكوين الديني والعرفي للطوائف فمع استثناءات قليلة، كان أعضاء الطائفة ينتمون إلى نفس المجتمع المحلي الديني أو العرفي، وإذا مارس أعضاء نفس الديانة نفس الحرفة فإنهم يشكلون طائفة من التجار كذلك يشكلون طوائف على حسب بلادهم، ونوع تجارتهم، وعبادتهم الدينية^(٥) وقد وجدت حرف أخرى شارك المسلمون غيرهم من

(١) سجل رقم ٨٤، مادة ٨٠، ص ٣٢، بتاريخ أوائل شعبان عام ١١٧١هـ / ١٧٥٧م.

(٢) سجل رقم ٣٩، مادة ٤١٥، ص ١٢٨، بتاريخ ١٧ جمادى الزولى عام ١٠١١هـ / ١٦٠٢م.

(٣) المحتسب، ويعرف بأمين الحسبة الشريفة، وقد اشترط في شغل هذا المنصب في العصر الإسلامي التفقه في الدين. وكان هذا المنصب قاصراً طوال العصر العثماني على أفراد الجاويشية. وكان المحتسب يقوم بالإشراف على الأسواق وضبط الموازين والمكايل وتسعير المواد التجارية وضبط الأمن (انظر، عفاف العبد، المرجع السابق، ص ٧٥).

(٤) سجل رقم ١٦، مادة ١٠٧٤، ص ٣٩٠، بتاريخ ١٧ جمادى الثانية ٩٩٥هـ / ١٥٨٦م.

(٥) Bear Gabril Guild in Egypt in Modern time, p. 21.

الذمين مثل حرفة صناعة الأحذية، وحرف العطارة^(١).

ولقد اشترك الحجازيون في مدينة الإسكندرية في قطاع الحرف والصناعات وعلينا أن نذكر أيها كانت صناعات صغيرة، وتعتمد على ورش صغيرة، وكانوا يستلمون الحرير الخام، ثم يقومون بصناعته حسب المطلوب^(٢) وشارك بعضهم في حرفة الصياغة، وأحياناً قام بعضهم بهذه الحرفة لحساب الغير، بإستلامه كمية من الفضة من إحدى السيدات ليصوغها لها، ولكن اتضح بعد ذلك أنه لم يتم بتنفيذ المطلوب، بالإضافة إلى نقص الميزان، وأنكر ثم عاد واعترف بأن إحدى صديقاتها قد استلمتها^(٣). ولكن لا يعرف على أى أساس تصرف مثل هذا التصرف. واحترف بعضهم حرف البحارة على المراكب^(٤) وقد لوحظ أن بعضهم كان يعمل على مراكب الغير، وفي مثل هذه عقد اتفاق بين صاحب المركب والبحارة، ويحدد أجورهم، حيث كانوا تعادلوها في أجورهم مع البحارة الآخرين من الجنسيات الأخرى^(٥) ولكن في حالات أخرى حدثت بعض المشاكل على تحديد الأجر المتفق عليه^(٦) وعمل بعضهم بالصيرافة^(٧) والنجارة^(٨) والطبالين.

وهكذا نجد أن الحجازيين قد ساهموا في جميع ميادين النشاط الاقتصادي

(١) ليلي عبد اللطيف، دراسات في تاريخ ومؤرخي مصر والشام إبان الحكم العثماني، ٨٣.

(٢) سجل رقم ١١، مادة ١١٧، ص ٣٥ بتاريخ ١٦ رجب عام ٩٧٨هـ / ١٥٧٠م.

(٣) سجل رقم ١، مادة ١٦٢، ص ٣٥ بتاريخ ١٧ رمضان عام ٩٥٧هـ / ١٥٥٠م.

(٤) سجل رقم ٣٧، مادة ١٠٢، ص ٢٦، بتاريخ ١٧ ربيع الأول عام ١٠٢٠هـ / ١٦١١م.

(٥) سجل رقم ٢٣، مادة ٥١٨، ص ١٤٥، بتاريخ مستهل شعبان عام ٩٩٥هـ / ١٥٨٦م.

(٦) سجل رقم ٤٩، مادة ٤٦٩، ص ١٧٦، بتاريخ ١٤ محرم ١٠٦٥هـ / ١٥٦٤م.

(٧) سجل رقم ١٨، ٣٥، ٣٨، ٣٩ وهي مجلات بها الكثير عن هذه الحرفة.

(٨) سجل رقم ٢٣، مادة ٥١٨، ص ١٤٥، بتاريخ مستهل شعبان عام ٩٩٥هـ / ١٥٨٦م.

مع غيرهم من سكان مدينة الإسكندرية، سواء في التجارة أو الأموال أو الحرف والصناعات، وعلى قدم المساواة مع غيرهم من رعايا الدولة العثمانية.

ثانياً - حياتهم الاجتماعية:

أما بالنسبة لحياتهم الاجتماعية في مدينة الاسكندرية فقد تعددت فشملت الزواج والطلاق والميراث والأوقاف، والإعتداءات على بعضهم البعض أو مع الآخرين، والميراث، والأوقاف، والأشراف، وغير ذلك من مظاهر الحياة الاجتماعية الأخرى.

وبالنسبة للزواج، فقد شمل ذلك زواجهم من بنات الأهالي^(١) وينص عقد القران على المقدم والمؤخر، وأيضاً الكسوة السنوية، وأن المؤخر كان يقسط على أقساط شهرية^(٢) كما كان أحياناً المقدم أقل من مؤخر الصداق^(٣). وهناك ما عرف بالزواج المشروط، مثال ذلك تشترط إحدى الزوجات على زوجها، بأنه إذا تزوج بغيرها، تكون طالقاً منه دون أن يطلق اللفظ نفسه^(٤). كما شمل الزواج من إحدى بنات المغاربة^(٥) وأيضاً من بعض المعتوقات الحبشيات^(٦) والزواج من أرامل، على أن تذكر أنها قد أوفت العدة الشرعية^(٧)، بالإضافة إلى الزواج من أرملة ومعها أولادها ويتعهد في مثل هذه الحالة الإنفاق عليها وعلى أولادها^(٨).

(١) سجل رقم ٧٢، مادة ٢٣٠، ص ١٧٨، بدون تاريخ.

(٢) سجل رقم ٤، مادة ٥١٨، ص ٣٨٦، بتاريخ ١٩ شوال عام ١٢٩٠هـ / عام ١٥٧٣م.

(٣) سجل رقم ١٦، مادة ١١٥٨، ص ٤٣٣، بتاريخ ٢ محرم عام ١٣١٤هـ / ١٦٠٥م.

(٤) سجل رقم ١٨، مادة ٤٤، ص ١٥، بتاريخ ١٠ جمادى الأولى عام ١٢٩٠هـ / ١٥٨٣م.

(٥) سجل رقم ٥١، مادة ٥، ص ١٤٤٣، ص ٦١٦، بتاريخ ١٨ رمضان ١٣٧٧هـ / ١٦٦٦م.

(٦) سجل رقم ٧١، مادة ٥٦٦، ص ٢٤٣، بتاريخ ٢٧ جمادى الأولى عام ١٣٩٧هـ / ١٦٨٥م.

(٧) سجل رقم ٢٩، مادة ٢٨٤، ص ١٠٦، بتاريخ ٤ رجب عام ١٣٠١هـ / ١٥٩٢م.

(٨) سجل رقم ٣٥، مادة ٦٨٤، ص ٢٣١، بتاريخ ٢٤ ذيقعدة عام ١٢٩٦هـ / ١٥٨٧م.

واتفق عند الطلاق على اقتسام أثاث المنزل وغير ذلك، وفي مثل هذه الحالة تطلب من مطلقها رد بعض الأشياء الخاصة بها^(١)، وقد تم الطلاق في بعض الحالات بناء على طلب الزوجة الحامل^(٢) أو بناء على طلب وكيلها مثل زوج أمها، ففي هذه الحالة، يطلب الزوج منها التنازل عن مؤخر الصداق^(٣). ومن هنا نرى أن المطلق اشترط على مطلقته بأن الطلاق لن يتم ما لم تبرئه من مؤخر الصداق، ولا نعرف سبباً لذلك.

وتضمنت الحياة الاجتماعية نمطاً آخرأ مثل الاعتداءات على بعضهم البعض أو الاعتداء عليهم من جانب الأهالي، وغير ذلك، واتخذت أنواعاً متعددة مثل التلفظ بألفاظ نابية، فقد اعتدى بعض الأدكاوية على بعضهم بالتلفظ بقوله «طعريك يا حرامي»، وكان من نتيجة ذلك طالب بالتعويض، وعند المواجهة انكر، واستشهد بالبعض، واتضح بعد ذلك بأن الطرف الآخر قد استولى على علف جماله، مما أدى إلى أن الاثنين قد تبادلوا الألفاظ النابية، وترتب على ذلك أن القاضى قد اصدر حكماً ضدّهما^(٤)، كما اعتدى أحد الأهالي على أحدهم بألفاظ نابية، وعند مواجهته أنكر حدوث ذلك، ولكن أكد الشهود ذلك^(٥)، وعلى الجانب الآخر اعتدى أحدهم على بعض الزياتين بلفظ ناب، وطالب بالتعويض المناسب^(٦).

(١) سجل رقم ١، مادة ٣٣٣، ص ٧٢، بتاريخ ٩ شوال عام ١٩٥٧ هـ / ١٥٥٠ م.

(٢) سجل رقم ٣، ادة ١٠٦، ص ٣٦ بتاريخ ١٣ شوال عام ١٩٦٤ هـ / ١٥٥٦ م.

(٣) سجل رقم ٩، مادة ١٨٦، ص ٥٨، بتاريخ ٨ رجب عام ١٩٨٥ هـ / ١٥٧٧ م.

(٤) سجل رقم ١٤، مادة ٢٠، ص ٦، بتاريخ ٢٥ جمادى الأولى عام ١٩٨٧ هـ / ١٥٧٩ م.

(٥) سجل رقم ١١، مادة ٥٧٦، ص ١٥٦، بتاريخ ١٧ شوال عام ١٩٨٧ هـ / ١٥٧١ م.

(٦) سجل رقم ٢٣، مادة ٥١٨، ص ١٤٥، بتاريخ مستهل عام ١٩٩٤ هـ / ١٥٨٥ م.

أما الميراث فإنه اختلف حسب نوعه، فقد يكون الميراث عبارة عن أموال ثمن بضاعة، باعها التاجر قبل وفاته، ففي مثل هذه الحالة طالب الورثة المشتري بالمبلغ، الذي وعد بالتسديد، بعد خصم نسبة منه^(١)، وقد تكون التركة تشمل بعض الأبنية، وبضاعة ومراكب وعقارات، مشاركة بينه - المتوفى - وأخيه، وأراد أبنائه الانفراد بالميراث وحدهم، ولكن يثبت أخوه حقه في المشاركة، وانتهى الوضع على تقسيم الميراث مناصفة^(٢) أو أن يكون الميراث عبارة عن إحدى المعتوقات^(٣) أما بالنسبة للوصاية على التركات، فقد تكون الوصية إحدى السيدات، لإخوتها الأشقاء، وإخوتها من الأب، فلذلك نقوم بتقسيم التركية، واتفقوا على استلام نصيبهم من الميراث نقدياً، وكتبوا حجة بذلك^(٤)، وأحياناً تتنازل إحدى السيدات الوصية على أولادها القصر، لوالدها، على أن يدفع مبلغاً معيناً يومياً لكل منهم^(٥)، أما بالنسبة للنزاع على الميراث، فقد حدث نزاع بين أحد الورثة عقب وفاة إحداهن، وانحصر إرثها في أولاد عمها، ولكن طالب أحد أبناء أخيها في الميراث، وثبت بعد ذلك أن ابن أخيها من والدتها، وتطور النزاع، وتدخل وجهاء القوم في المدينة لحل هذا النزاع مثل دزدار*

(١) سجل رقم ١، مادة ١٥٤٠، ص ٣٦٥، بتاريخ ٣ جمادى الأولى عام ٩٥٨هـ / ١٥٥١م.

(٢) سجل رقم ٦٤، مادة ٥٠، ص ٣١، بتاريخ أواخر ذى القعدة عام ١١٢١هـ / ١٧١٠م.

(٣) سجل رقم ١١، مادة ١١٧، ص ٣٥، بتاريخ ١٦ رجب عام ٩٨٧هـ، ١٥٧٠م.

(٤) سجل رقم ٦٤، مادة ٥٩، ص ٣٥، بتاريخ أواخر ذى القعدة عام ١١٢١هـ / ١٧١٠م.

(٥) سجل رقم ١٤، مادة ٤٢، ص ١٣، بتاريخ جمادى الأولى عام ٩٨٧هـ / ١٥٧٩م.

(*) دزدار، كلمة فارسية مكونة من مقطعين، دز بمعنى مستحفظ أو حاكم، ودار بمعنى قلعة، الكلمة تعنى مستحفظ قلعة أو قائد قلعة (انظر، ابراهيم يونس، المرجع السابق، ص ٤٧).

الحصار الكبير الأشرفي (*) والجوريجي (*) وأغا الحوالة (*) لإنهاء هذا النزاع^(١). وقد لوحظ أن أحدهم شهد على بعض الوصيات^(٢).

ويأتى بعد ذلك الأوقاف، أحدهم من أوقاف الطريقة البرهانية (*) بعض الأراضي الحجازية^(٣)، وأوقف بعضهم مكاناً بجوار مقام الشيخ ياقوت العرش اشتمل على بيت للسكن، وبيت آخر وقطعة أرض خالية، بالمكان المذكور، وحدد حدوده، وقد ذكر بالحجة أن هذه الأشياء آيلة لهم بالميراث الشرعى من قبل والدتهما. وأقر بأنهما وقفاً ذلك شرعاً بحيث لا يباع ولا يوهب لأحد ولا يرهن، ولا يستبدل جزء منه أو بعضه. ويظل هذا الموقف إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، واشترط المستنفعان من الوقفية أن يتم الصرف على مقام سيدى ياقوت العرش، وعلى فقراء المسلمين من قبل أنفسهما وذريتهما من بعدهما ومن هم فى درجات القرابة، وعين الناظر على الوقف وحدد واجباته التى تشمل الصرف على الوقف والعناية بالمباني وصيانتها وغير ذلك من الشروط الأخرى^(٣).

(*) الحصار الأشرفي، أنشأه السلطان قايتباى (١٤٦٨ - ١٤٩٦). انظر محمد بن أبى السرور البكرى، كشف الكرية برفع الطلبة، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن، ص ٣٢٧.
(*) الجوريجى، هو الحائز على رتبة عسكرية تعادل اليوزباشى (والنقيب) وكان يطلق فى الاستعمال العثمانى على ضباط الانكشارية، والجوريجية هم الرسل الذين كانوا يرسلون إلى الأماكن البعيدة لتسليم الرسائل وجمع الضرائب (انظر محمد شفيق غريال، مصر عند مفترق الطرق، ص ٢١).
(*) أغا أمر، بك سيد، ضابط الممتازين من الخدام والأتباع، (انظر ليلى عبد اللطيف، الإدارة فى مصر، ص ٤٣٩).

- (١) سجل رقم ٧٢، مادة ٢٣٠، ص ٦٧ وبتاريخ مستهل شهر صفر الخير ١٠٥١هـ /
- (٢) سجل رقم ٤٦، مادة ١٧٨، ص ٦٧ وبتاريخ مستهل شهر صفر الخير ١٠٥١هـ / ١٦٤١م.
- (*) الطريقة البرهانية، وهى إحدى الطرق الصوفية التى كانت موجودة فىالعصر العثمانى (انظر توفيق الطويل، التصوف فى مصر إبان العصر لعثمانى، ص ٧٥).
- (٣) سجل رقم ١، مادة ٩٥٨، ص ٢١٧، بتاريخ ٢٨ محرم عام ٩٥٨هـ / ١٥٥١م.

وفي النهاية يأتي منصب نقيب الأشراف كما سبق أن أشرنا، فقد تولاه الشرايفه بالمدينة، وكتب وصيته التي يجب اتباعها بخصوص ذلك، وهو اتباع الحسنى واتباء الله^(١) كما تولى بعض الأشراف الوظائف الأخرى مثل وظيفة ناظر شرعى على مقام سيدى عبد الرزاق وزاويته وخدمة السجادة الشريفة، ونقيباً بالزاوية والضريح الشريف، وعليه عمارة الضريح والقراءات حسب الطريقة والشريعة وإتمام الشعائر بها^(٢) وتولى بعضهم وظيفة جوريجى بالحصار الكبير الأشرفى.

هكذا ساهم الحجازيون فى الحياة الإجتماعية بكافة أوجهها، وفى الختام أدعو الله سبحانه وتعالى، أن أكون قد وفقت بعض الشئ فى إلقاء بعض الضوء على حياتهم الاقتصادية والاجتماعية، وأن أسد ثغرة فى تاريخنا الحديث والله وحده ولى التوفيق.

(١) سجل رقم ٦٠ ز، مادة ٢٣٥، ص ١٣٩ بتاريخ ١٨ رجب ١١٣٤ هـ / ١٧١٢ م.

(٢) سجل رقم ٩١، مادة ٥٤، ص ٥٤ بتاريخ ١٨ ربيع الأول ١١٨٣ هـ / ١٧٦٩ م.

الملاحق

ملحق رقم (١)

مصدر الوثيقة : سجلات المحكمة الشرعية بالإسكندرية.

سجل رقم ١ مادة : ٧٧١ ، ص ١٦٧ بتاريخ ٢١ ذى الحجة

الحرام عام ٩٥٧هـ / ديسمبر عام ١٥٥٠ م.

موضوع الوثيقة : بيع فوط

لدى سيدنا الشيخ شمس الدين أبى عبد الله محمد الكتامى أيده الله
اشترى المعلم رمضان بن الحاج على بن الحاج محمد المعروف بابن
عويذات بماله لنفسه من المعلم محمد بن المرحوم الحاج على سليمان المعروف
بالحجازى وبابن كراع جميع عشرين فوطه أقر محمد بن على بن سليمان
المعرف بالحجازى بن كراع إقراراً شرعياً أن فى ذمة المعلم رمضان بن الحاج
على بن الحاج محمد المعروف بابن عويذات من الفوط الذهبى ثمانية عشر يقوم
له بذلك فى سلخ أربعة أشهر تمضى من تاريخه أعلاه وقدرته على ذلك
ويقبض رأس مال السلم عن ذلك من الذهب السلطانى الجديد خمسة عشر دينار
القبض الشرعى وما فى ذلك بما قصصه مرددين عليه من الذهب الموصوف
سبعة دنانير وبماله حالاً به على ذمته شهادة شمس الدين بن عبد الله بن عبد
الواحد مرضيان الشريف به ودنانيره وحواله الفصل من على بن رضوان بدينار
واحد وباقى ذلك وحل إليه بتصادقهما على ذلك التصادق الشرعى جرى ذلك
فى تاريخه . الثلاثاء المبارك الحادى والعشرين من ذى الحجة الحرام سنة سبع
وخمسين وتسعمائة .

* * *

ملحق رقم (٢)

سجل رقم ٢٩ مادة : ٢٥٣ ، ص ٩٧ بتاريخ ٢٤ جمادى
الثانية عام ١٠٠٠هـ / مارس عام ١٥٩١ م.

موضوع الوثيقة : شراء حجازى قمح من هوارى

وفيه لديه

ادعى عطية بن اسماعيل الهوارى على اسماعيل بن عمر الحجازى العيساوى أنه يستحق فى ذمته أربعة وعشرين دينار اكازنة ثمن اثنى عشر غراوة قمح بالكيل السكندرى ابتاعها منه وسلمها عود ورفيقه أبو دافية من قريهم العيساوى من نحو أربعة أشهر بعد تاريخه وعماله فى ذلك كان ومنها ما يسلمانه فى الذمة والمال والضمان الشرعى وطالبه بذلك وسأله سؤاله فسيل المدعى عليه المذكور عن ذلك فأجاب بالإعتراف بذلك على الجمل المشرح وخرجا على ذلك منه، وصحبهما عمر الحجازى والمدعى عليه بذلك وخصص منه ولده اسماعيل المذكور فى اثنى عشر ديناراً من المبلغ المدعى عليه المذكور أعلاه الضمان الشرعى بالإذن الشرعى المقبول عارفون بمضى الضمان وما يترتب عليه شرعاً ذلك عليه المذكور لذلك الشهود الشرعى فى تاريخه.

تحريراً فى ٢٤ جمادى الثانى عام ألف من الهجرة.

الشهود

* * *

ملحق رقم (٣)

سجل رقم ١٨ مادة : ٤١٥ ، ص ١٤١ بتاريخ ١٨ شعبان عام ٩٩٠هـ / اغسطس عام ١٥٨٢م.

موضوع الوثيقة : احتراف بعض الحجازيين حرفة الصراف.

وفيه لديه أحسن الله إليه

تصادق الحاج عمران بن سالم الحجازي الصراف بالثغر المذكور والحاج علاء الدين بن بدر الدين اللوقيني المدولب في الطواحين بالثغر تصادقاً شرعياً وهما بحالتي صحة واختيار على أن آخر ما يستحقه الحاج عمر المذكور بذمة الحاج علاء الدين المذكور من ساير الحقوق والمعاملات والعلق والتبعات والدعاوى والمطالبات والإيمان الواجبات مبلغ قدره من الذهب الأكروني خمسة وعشرون ديناراً وعلى أن الحاج عمران المذكور أن الحاج علاء الدين المذكور على أن يقوم له بالمبلغ المذكور مقسط على ثلاثة عشر شهراً قسط كل مستوفى في آخره من تاريخه ديناران إلا القسط الأخير فإنه دينار واحد إطاراً شرعياً لعلمه بحاله أنه لا يقدر على وفاء ذلك كذلك . وعلى أن الحاج عمران المذكور فريق وكل فريق منهما لا يستحق على الفريق الآخر مطلقاً تعاملاً ولا استحقاقاً ولا دعوى ولا قل ما يوجه ولا مندولا ولا فضة ولا ذهباً ولا ديناراً ولا سطر ولا غيره ولا استمرار ولا فلوساً ولا نحاساً ولا ربحاً ولا خسراناً ولا طحناً ولا دقيقاً ولا منخياً ولا مدنوراً ولا سهواً ولا نسياناً ولا علقة ولا تبعة ولا حقاً من ساير الحقوق على الإطلاق والعموم والأسفر والشمول المبلغ المذكور وقدره من عند تكرار خمسة وعشرون ديناراً ذهباً أكرونيا فإن ذلك باق للحاج عمران المذكور

من الحاج علاء الدين المذكور على الحكم المشروح تصادقاً على ذلك وثبت
الإشهاد بذلك لدى سيدنا الحاكم المشار إليه بشهادة شهوده وصدوره لديه ثبوتاً
شرعياً وحكم أعز الله احكاماً بموجب ذلك صحيحاً شرعياً تاماً معتبراً مرضياً
مسيولاً في ذلك وأشهد على نفسه الكريمة بذلك وبه شهد في تاريخه .

تحريراً في ١٨ شعبان عام ٩٩٠ هـ .

* * *

ملحق رقم (٤)

سجل رقم ١١ مادة : ٦٣٣ ، ص ١٦٧ بتاريخ الجمعة المبارك

١٢ شوال عام ٩٧٨ هـ / فبراير عام ١٥٧٠ م .

موضوع الوثيقة : شراء بقرة لبعض الجمالين .

وفيه لديه

أشهد على الناصري محمد بن أحمد من جماعة الجراكسة من تلك إثنا
عشر الاشهاد الشرعى أنه قبض واستوفى من سالم بن محمد الحجازى الجمالى
مبلغ قدره من الذهب الأكرونى أربعة دنانير القبض والاستشهاد الشرعيين وأن
ذلك هو القدر الذى كان يستحقه فى ذمته ثمن بقرة معلومة لهما المبتاعة له منه
قبل تاريخه بتصادقهما على ذلك التصادق الشرعى وصدر بينهما إثبات شرعى
من كل شئ وبى كل شئ من اليمين بالله تعالى من وجب .

تحريراً في ١٨ شعبان عام ٩٩٠ هـ .

* * *

ملحق رقم (٥)

سجل رقم ١٢ مادة : ١٤٤ ، ص ٥٦ بتاريخ ٢٤ ذى الحجة
عام ٩٨٥ هـ / فبراير عام ١٥٧٧ م.

موضوع الوثيقة : مشاركة بعض الحجازيين مع بعض السودانيين في تجارة
النيلة.

وفيه لديه أحسن الله إليه

أدعى منصور بن علي الجداوى وحرار بن علي السودانى على سالم بن
الحاج سليمان الصباغ الكتامى أنه اشترى منهما سوية نيل بلدى معلوم لهم فى
شهر شعبان سنة تاريخه بخمسة وثلاثون ديناراً ذهباً جديداً، دفع له من ذلك
ثمانية وعشرين دينار ونصف دينار على فترات متفرقة، وتأخر لهما بدمته ستة
دنانير ونصف دينار ويطالباه بذلك فسئل عن ذلك فأجاب بأنه اشترى منهما
النيل المذكور وتأخر لهما بدمته من الثمن المذكور ثلاثة دنانير ونصف دينار
وربع دينار فلم يصدقاه على ذلك، وطال النزاع بينهما فوقف بينهما واسطة خير
لله تعالى فتصادقوا تصادقاً شرعياً على آخر ما يستحقانه فى ذمة المدعى
عليهم ثمن النيل المذكور خمسة دنانير ذهب جديد وعشرة أنصاف ودفع لهما
ذلك بالمجلس وبرئت ذمته لهما فى ذلك البراءة الشرعية وشهد عليهم بذلك فى
تاريخه

* * *

ملحق رقم (٦)

سجل رقم ٣ مادة : ١١٥ ، ص ٣٩ بتاريخ ١٤ شوال عام
١٩٦٤ هـ / يوليو عام ١٩٥٦ م.

موضوع الوثيقة : قيام بعض الحجازيين بعملية الإقراض

وفيه لدى الحاكم أعز الله أحكامه

تصادق الشريف عامر بن الشريف حسن بن الشريف محمد الملكى
والمعلم محمد بن يوسف بن أبى بكر المصرى التصادق الشرعى وهم بحالة
الصحة والطواعية والاختيار على أن آخر ما يستحقه السيد الشريف فى ذمة
محمد المذكور من قرض ومعاملة شائعة على تاريخه من الفضة السلمانية
ثمانية وسبعون نصف أجله فى ذلك فى كل شهر من تاريخه عشرون نصفاً وأقر
كل منهما الإقرار الشرعى أنه لا يستحق على الآخر ما عدا المبلغ المذكور فيه
حقاً مطلقاً ولا استحقاقاً ولا طلباً ولا فضة ولا طلب ولا معاملة أو لا باق منهما
ولا شئ قل ولا جل ولا يمين بالله تعالى إلى تاريخه، فتصادقا على ذلك
التصادق الشرعى جرى وحرر فى يوم الإثنين رابع عشر شوال سنة أربعة
وستين وتسعمائة.

شهود الحال

* * *

ملحق رقم (٧)

سجل رقم ٥ مادة : ٥١٨ ، ص ٣٨٦ بتاريخ ١٩ شوال عام ٩٨٠ هـ / فبراير عام ١٥٧٣ م.

موضوع الوثيقة : عقد زواج

الحمد لله رب العالمين يوم الخميس المبارك تاسع عشر شوال سنة تسع وثمانين فيه لدى الشيخ محيى الدين المالكي

الزواج أحمد بن عمر بن عبد القادر الملكى الزوجة بثينة المرأة ابنه على بن على الدين اللقانى الخلية من موانع النكاح ، الصداق من الذهب الجديد خمسة دنانير من الفضة الجديدة معاملة تاريخية ثلاثماية نصف الحال لها فى ذلك مبلغ من الذهب المقبوض بيد أخيها لأبيها محمد دينارين بإعترافه والباقي على حكم ومبلغ الفضة كل من عشرين نصف المزوج بإذنها لأخيها محمد المذكور به وغانم أحمد العيساوى وقبل الزواج للكسوة كل سنة ثلاثة نصف من الأنصاف المذكورة ، ووصى لها بذلك فى تاريخه .

* * *

ملحق رقم (٨)

سجل رقم ٨٦ مادة : ١٦٦ ، ص ١٣٠ بتاريخ غرة رمضان

المعظم عام ١١٦٧ هـ / يونيو عام ١٧٥٣ م.

موضوع الوثيقة : قيام بعض الحجازيين بعملية الإقراض

صورة تقرير النقابة باسم الجنب العالى السيد على أغا

ان افتخار أعزه السادة الأشراف العظام وواحدها سلالة آل بنى عبد مناف
الفخام وما جدها سيد سادات آل بيت النبوة والرسالة سيد مرآة المنتخبة من أظهر
سلالة حضر مولانا السيد حسين أفندى نقيب السادة الأشراف بمصر المحروسة
الموقع توقيعه أعلاه أدام الله تعالى مجده وزاد فى علاه قدر فخر الأشراف
الكرام السيد على جورنجى زيد قدره فى نيابة النقابة الشريفة بثغر اسكندرية
بتقيد بضبط وقائع السادة الأشراف، وينظر فيما يتعلق بهم على وجه الانصاف
وأمره بكف الأذى عنهم ومنع المعارض لهم وأذنه بفعل ما يراه حسنات حبس
 وإقامة حب وتعزير بموجب الشرع الشريف ومنهج الحق المنير المنيف فإنه من
سلك طريق الحق نجا، ومن يتق الله يجعل به مخرجاً وأبقاه فى ذلك على
عادته ومستمر فاعدته خلا ما يتعلق بأمر بثبوت النسب فإنه ممنوع من تعاطيه
ومن سماع بيعة والنظر فى دعاويه ولا يأذن بلبس علامة لأحد ولاية عنها من
على رأس الشريف بغير مستند ضبطاً لهذا النسب الشريف الجليل وصوناً من أن
يدخل فيه الدخيل تقريراً وتنفيذاً وأمرأ واستعانة شرعيات. تحرير فى غرة شهر
رمضان المظعم قدره سنة سبعة وستين ومائة وألف من الهجرة.

شهود الحال

* * *

ملحق رقم (٩)

سجل رقم ١٤ مادة : ٢٠ ، ص ٦ بتاريخ ٢٥ جمادى الأولى
عام ٩٨٧هـ / يونيو عام ١٥٧٩م .

موضوع الوثيقة : إعتداء بعض الادكاوية على بعض الحجازيين بالألفاظ
النايبة .

وفيه لديه أحسن الله إليه

أدعى الحاج سالم بن الحاج سالم بن الحاج أحمد سميح الوكيل الشرعى
عن محمد الحجازى الأدكاوى على محمد بن على عمر الادكاوى أنه قال
بموكله ظعريك يا حرامى ويطلبه بما يترتب عليه بسبب ذلك فسئل عن ذلك
فأجاب بالإنكار لذلك، فأحضر المدعى المذكور الحاج عبد الله بن محمد
الشكجى ومحمد بن حسن الجمال وشهدا مسؤولين بمعرفة المتداعين والموكل
المذكور المعرفة الشرعية وأن الموكل المذكور أخذ تباً من معلف جمال المدعى
عليه فقال له المدعى عليه: يا حرامى فعل الله ظعريك. فقال له محمد
الحجازى: ما حرامى إلا أنت. وظعريك فضل المدعى عليه والموكل على ذلك
وأدبا على ذلك فى تاريخه .

* * *

ثبت بالمصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

وثائق لم تنشر بعد:

أرشيف الشهر العقاري بمدينة الإسكندرية، سجلات المحكمة الشرعية.

وقد أشرت إليها في هوامش البحث.

ثانياً: المراجع العربية:

١- إبراهيم يونس سلطح

تاريخ مصر العثمانية من خلال تحقيق مخطوطة
«تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك
والنواب».

٢- إبراهيم زكى

الحالة المالية والتطور الحكومى والاجتماعى فى
عهد الحملة الفرنسية، وعهد محمد على، القاهرة
بدون تاريخ.

٣- دكتور أحمد السعيد سليمان

تأصيل ما ورد فى تاريخ الجبرتنى من الدخيل،
القاهرة بـ ١٩٧٨ .

٤- دكتور أنور عبد العليم

المعارف البحرية وتطور الملاحة المصرية فى
الفترة ما بين القرنين التاسع والخامس عشر بعد
الميلاد، ضمن كتاب تاريخ البحرية المصرية عام
١٩٧٤ .

٥- دكتور توفيق الطويل

التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، القاهرة
١٩٤٦ .

٦- دكتور جمال اندين الشيال

تاريخ مدينة الإسكندرية فى العصر الإسلامى.

- الاسكندرية ١٩٦٧ .
- ٧ - أعلام الإسكندرية في العصر الإسلامي، الإسكندرية ١٩٦٥ .
- ٨ - دكتورة سيدة إسماعيل كاشف تعريب مجتمع الإسكندرية، ضمن كتاب مجتمع الإسكندرية عبر العصور، الإسكندرية ١٩٧٣ .
- ٩ - دكتور عبد الله خورشيد البرى القبائل العربية في القرون الثلاثة للهجرة، القاهرة ١٩٦٧ .
- ١٠ - دكتور عبد الرحيم عبد الرحمن الريف المصرى في القرن الثامن عشر، القاهرة ١٩٧٤ .
- ١١ - دكتور عبد الرحمن فهمى، النقود المتداولة أيام الجبرتي ضمن أبحاث عبد الرحمن الجبرتي. القاهرة ١٩٧٦
- ١٢ - دكتور عبد العزيز الشناوى الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج ١ القاهرة ١٩٧٣ .
- ١٣ - عفاف مسعد العيد دور الحامية العثمانية في تاريخ مصر (٩٧١ - ١٠١٧هـ / ١٥٦٤ - ١٦٠٩م) رسالة ماجستير غير منشورة عام ١٩٨٢ بكلية آداب جامعة الإسكندرية.
- ١٤ - دكتور عمر عبد العزيز عمر دراسات في تاريخ العرب الحديث، الشرق العربى من الفتح العثماني حتى نهاية القرن الثامن عشر، بيروت ١٩٧١ .
- ١٥ - دكتور على محمد فهمى البحرية الإسلامية في شرق البحر المتوسط، من القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي، ضمن كتاب تاريخ البحرية المصرية، الإسكندرية عام ١٩٧٣ .

- ١٦- دكتور صلاح أحمد هريدي دور الصعيد في مصر العثمانية (٩٢٣ - ١٢١٣ هـ / ١٥١٧ - ١٧٩٨ م) الاسكندرية ١٩٨٤ .
- ١٧- الحرف والصناعات في عهد محمد علي، الإسكندرية ١٩٨٥ .
- ١٨- الحياة الاقتصادية والاجتماعية في مدينة رشيد في العصر العثماني، المجلة المصرية للدراسات التاريخية، الأعداد ٣١، ٣٢، عام ١٩٨٤ .
- ١٩- دكتور نعيم زكي وصفي طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب أواخر العصور الوسطى، القاهرة ١٩٧٣ .
- ٢٠- محمد بن أبي السرور البكري كشف الكربة برفع الطلبة، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن المجلة المصرية للدراسات التاريخية.
- ٢١- محمد مختار التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الأفرنكية والقبطية بولاق ١٣١١ هـ.
- ٢٢- محمد شفيق غريال مصر في مفرق الطرق (١٧٩٨ - ١٨٠١ م) رسالة حسين أفندي الروزنامجي، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، المجلد الرابع، الجزء الأول كايو ١٩٣٦ .
- ٢٣- دكتورة ليلي عبد اللطيف أحمد الإدارة في مصر في العصر العثماني، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٢٤- دراسات في تاريخ ومؤرخي مصر والشام إبان العصر العثماني، القاهرة ١٩٧٠ .

ثالثا - المراجع الأجنبية:

- ٢٥ - Bear. Gabrial. Guilds in Egypt in Modern times; Jursalem, 1964.
- ٢٦ - Shaw, S.J., OTTO an Egypt in the Age of the French Revolution, Cambridge, Massachusters, 1964.
- ٢٧ - The Finnancial and Adminstrative Organization and Devolopment of OttOman Egypt, Princeton, New Jersy, 1962.

الصلات الثقافية
بين المغرب ومدينة الإسكندرية
في العصر الإسلامي(*)

دكتور
جمال الدين الشيال

* صدرت هذه المقالة في مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية في المجلد الخامس عشر،
١٩٦١ من ص ١٤٥ - ١٥٤ .

الصلوات الثقافية بين المغرب ومدينة الإسكندرية في العصر الإسلامي

باسم جامعة الاسكندرية الفتية أحيى جامعة القرويين العريقة في هذه المناسبة السعيدة، مناسبة الاحتفال بمرور أحد عشر قرناً على تأسيسها، وجامعة الاسكندرية أحق الجامعات أن تكون لها الصدارة عند تقديم هذه التحية، فلقد كان لموقع مدينة الاسكندرية الجغرافي أثر كبير في توثيق العلاقات بينها وبين بلاد المغرب والأندلس في العصور الوسطى الإسلامية، فالاسكندرية كانت ثغراً من الثغور الإسلامية الهامة، وكانت رباطاً كبيراً ترابط فيها - منذ دخلها الاسلام - حامية مسلحة كبيرة، فقد خصص عمرو بن العاص ربع جيشه لرباط الاسكندرية يقيمون بها ستة أشهر، ثم يستبدل بهم ربع آخر، وكان عمر بن الخطاب يرسل كل سنة غازية من أهل المدينة ترابط في الاسكندرية، وذلك لأن العرب لم يكونوا يأمنون عليها من غارات العدو بعد أن نقض الروم الصلح مرتين، وحاولوا الهجوم عليها واستردادها.

وكتب عثمان إلى عبد الله بن سعد بن أبي السرح بعد نقض الروم: «قد علمت كيف كان هم أمير المؤمنين بالاسكندرية، وقد نقضت الروم مرتين، فألزم الاسكندرية رابطتها، ثم أجر عليهم أرزاقهم، وأعقب منهم في كل ستة أشهر».

ومن الأقوال المأثورة أن الاسكندرية «كنانة الله يحمل فيها خير سهامه».

وقال عبد الله بن مرزوق الصدفى :

«لما نعى إلى ابن عمى خالد بن يزيد - وكان توفى بالإسكندرية - لقينى موسى بن على بن رباح وعبد الله بن لهيعة، والليث بن سعد متفرقين، كلهن يقولون: أليس مات فى الإسكندرية؟ فأقول بلى، فيقولون: هو حى عند الله يرزق ويجرى عليه أجر رباطه ما قامت الدنيا، وله أجر شهيد حتى يحشر على ذلك».

فالمسلمون الأول كانوا يعتقدون أن الإقامة فى الرباطات والحياة فى الثغور نوع من الجهاد، ومن يموت أثناء مقامه بها فهو شهيد، ولهذا جذبت الإسكندرية إليها فى العصور الإسلامية عدداً كبيراً من المسلمين، ومن العلماء بوجه خاص، ومن علماء المغرب والأندلس بوجه أخص.

كما أن مسلمى المغرب والأندلس كانت تتطلع نفوسهم وتهفو أرواحهم دائماً إلى المشرق: منبت الدعوة الإسلامية، ومقر البلدان المقدسة: مكة والمدينة وبيت المقدس، وموطن العلم الإسلامى، ودار العلماء والمعاهد العلمية المختلفة، فهم كانوا فى شوق دائم إلى الرحلة إلى هذا المشرق، وهدفهم الأول أداء الفريضة والحج إلى بيت الله، وزيارة قبر الرسول عليه السلام، والإمام بالمساجد ومعاهد العلم، ومقابلة العلماء والأخذ عنهم.

وكان المحط الأول لرحلتهم المشرقية هو مدينة الإسكندرية - الرباط والثغر الإسلامى الكبير - يصلون إليها بعد رحلة طويلة شاقة مضنية، عبر الصحراء فى المعتاد، وعلى ظهور السفن فى القليل النادر، وهم كانوا إذا وصلوها أقاموا فيها فأطالوا الإقامة طلباً للراحة من عناء السفر، ولزيادة معالمها التاريخية التى كانت تبهر أنظارهم وقتذاك، مثل المنارة - إحدى عجائب الدنيا - وعمود

السواري، والمسلات، والقصور والكنائس القديمة، والأسوار الشاهقة وما يتخللها من أبراج وحصون وأبواب، وأخيراً المساجد التي بنيت في العصر الإسلامي لتكون معابد يذكر فيها اسم الله كثيراً، ومدارس تعقد في جنباتها حلقات العلم والتعليم.

وكان هؤلاء المغاربة والأندلسيون يستأنفون رحلتهم بعد ذلك فيؤدون الفريضة، وقد تشوق البعض منهم الرحلة ومباهجها فينتقلون في مدن الشرق وأمصاره الكبرى مثل بغداد ودمشق وبيت المقدس وغيرها، لزيارتها والافادة من علمائها، ثم يعودون بعد هذه الرحلة الطويلة إلى الإسكندرية ليستأنفوا منها طريق العودة إلى بلادهم، ولكن كثيرين منهم - وخاصة العلماء وطلاب العلم - كانوا يؤثرون البقاء في الاسكندرية واتخذها وطناً ودار إقامة، لينالوا شرف المقام في هذا الثغر والرباط العظيم، وليستزيدوا من علم يطلبونه، ولينشروا علماً حصلوه وأصبحوا فيه أئمة وفقهاء وقادة.

وقد زادت صلة الاسكندرية بالمغرب توثقاً منذ أتى الفاطميون بجيوشهم من المغرب وفتحوا مصر واتخذوها مقر الخلافة، فقد أصبح المغرب كله ومصر والشام دولة واحدة، ونتيجة لهذا كثرت رحلة المغاربة والأندلسيين إلى مصر، وإلى الاسكندرية بوجه خاص.

ورغم أن المذهب الرسمي للدولة في العصر الفاطمي كان هو المذهب الشيعي، ورغم أن الدولة بذلت جهوداً كبيرة لنشر هذا المذهب بين المصريين جميعاً، فقد ظلت مدينة الإسكندرية مدينة سنية، وكان المذهب المنتشر بين السكندريين والمعمول به بينهم هو مذهب الإمام مالك منذ انتشر هذا المذهب في المغرب وبين المغاربة، وتأثير الجوار والرحلة انتقل إلى الاسكندرية وساد فيها،

ولهذا نرى أن عدداً كبيراً من علماء الإسكندرية في العصر الإسلامي -
المصريين منهم والمغاربة - كانوا مالكي المذهب.

من كبار هؤلاء العلماء المالكية الذين رحلوا من المغرب والأندلس إلى
الإسكندرية واستقروا بها في القرن الخامس الهجري - أي في العصر الفاطمي -
واتخذوها وطناً ودار مقام، الفقيه العالم الصوفي الكبير أبو بكر الطرطوشي.

ولد هذا العالم الجليل في مدينة طرطوشة في سنة ٤٥٠ هـ وأخذ العلم أولاً
على علماء المغرب والأندلس، وخاصة أبو الوليد الباجي، ثم شاقته الرحلة إلى
المشرق فرحل إلى مكة وأدى فريضة الحج وجاور بها وقتاً، ثم زار بغداد وقت
أن كانت تبني بها المدرسة النظامية فتتلمذ على أساتذتها، وزار مدناً أخرى
كثيرة في العراق والشام، وانتهى به المطاف إلى مدينة الإسكندرية حوالي سنة
٤٩٠ هـ فطاب له المقام بها وتزوج من سيدة موسرة من أهلها أهدته داراً فاتخذ
من الطابق العلوي سكناً، ومن الطابق السفلي مدرسة كان يدرس بها العلوم
الإسلامية المختلفة وخاصة علم الحديث والفقه المالكي، وتتلمذ عليه الكثيرون
من أهلها ومن الوافدين عليها مدة ثلاثين عاماً نشر في خلالها علماً كثيراً،
وأصبحت الإسكندرية بفضلها محجاً يحج إليها طلاب العلم من كل حذب
وصوب، إلى أن توفى إلى رحمة الله سنة ٥٢٠ هـ ودفن بمدينة الإسكندرية،
ولا يزال قبره معلماً من أهم معالمها.

وعاصر الطرطوشي في مدينة الإسكندرية عالم كبير آخر أتى إلى المدينة
يسعى من أقصى الشرق، من مدينة أصبهان، ذلكم هو الحافظ أبو الطاهر أحمد
بن محمد بن أحمد السلفي، واحد من كبار علماء الحديث الذين عرفهم تاريخ
الفكر الإسلامي.

واشتغل السلفي منذ نزوله بالإسكندرية بالتدريس، وتدريس الحديث بوجه خاص، وكان يعقد حلقاته أول الأمر في مساجد المدينة، ولم يلبث أن أقبل الطلاب عليه من جميع أنحاء العالم الإسلامي، وفي حدود سنة ٥٤٠ هـ بنى له العادل بن السلار - الوزير الفاطمي - مدرسة خاصة به عرفت أول الأمر بالمدرسة العادلة - نسبة إلى بانيها - ثم عرفت فيما بعد باسم المدرسة السلفية - نسبة إلى أستاذها وشيخها.

وفي «معجم السفر» للسلفي تراجم لكثيرين ممن تتلمذ عليه من أهل المغرب والأندلس، وكان بعض هؤلاء وسيلة طيبة لنشر علم السلفي في بلادهم بعد عودتهم، من هؤلاء: أبو محمد عبد الله بن سليمان بن منصور التاهرتي، قال السلفي في ترجمته: «كان من الفضلاء في الفقه والأدب، وله شعر، وكتب عني من الحديث كثيراً بعد رجوعه من الحجاز، ثم رجع إلى المغرب وروى عني هناك».

ومنهم أبو الوليد يوسف بن المفضل القبذاقي، ولم يقنع بالأخذ عن السلفي بل سألته أن يكتب بإجازة لسلطان المغرب في ذلك الوقت تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين، فكتبها له.

وأخذ عنه من علماء بلنسية بالأندلس أبو الحسن طارق بن موسى بن يعيش البلنسي، قال السلفي في ترجمته: «كان من أهل الصلاح، وقد أقام بالإسكندرية مدة مديدة، وسمع على جماعة من شيوخها بقراءتي وبقراءة غيري، وكتب عني كثيراً، ثم رجع إلى الأندلس وروى به ما سمعه على وعلى غيري».

وفي رحبات جامع القرويين، وفي ربي مدينة فاس الخضراء وفي كهوف

جبالها كان ينتقل ويعيش في أواخر القرن السادس الهجري الصوفي الكبير الشيخ أبو يعزى يلنور، وكان الناس يقدون إليه من جميع أنحاء المغرب والأندلس، يأخذون عنه، ويستمعون إليه، ويلتمسون عنده البركات، وفي مقدمة من وفد عليه القطب الغوث أبو مدين التلمساني فعاش معه سنين يقتبس من طريقته بالإقبال كل الإقبال على الصوم والزهد والصلاة والتقشف والعبادة، حتى إذا قبس قبسة من روح أستاذه أبي يعزى رحل إلى المشرق ليقبس قبسات أخريات من شيوخ المتصوفة هناك، ومن سيدى عبد القادر الجيلاني قطب العراق بوجه خاص، وعاد أبو مدين إلى المغرب فأقام في بجاية، وفاقت شهرته شهرة أستاذه أبي يعزى، ولقبه القوم هناك بالغوث، وتلمذ عليه العشرات من كبار العلماء، وفي مقدمتهم الفيلسوف المتصوف الكبير محي الدين بن عربي، والشيخ أبو عبد الله محمد بن حرازم، أحد شيوخ أبي الحسن الشاذلي.

وقد ولد أبو الحسن الشاذلي في أواخر القرن السادس الهجري في سنة ٥٩٢هـ في قرية عمارة بالقرب من مدينة سبتة بالمغرب الأقصى، وينتمي إلى قبيلة عموان إحدى قبائل المغرب، وإليها ينتمي كذلك ولي الله سيدى عبد الرحيم القناوى، قطب مدينة قنا بصعيد مصر.

وقد بدأ أبو الحسن الشاذلي فتلقى الطريقة على يد شيخه وأستاذه أبي عبد الله محمد بن حرازم أحد تلامذة أبي مدين، ولبس على يديه خرقة التصوف.

وانتقل أبو الحسن إلى تونس فدرس بها مدة ثم دخل مدينة الإسكندرية وطوف في بلدان الشرق العربي، وكان أثناء تقلبه في هذه البلدان المشرقية لا يسعى لطلب العلم وحده، ولكنه كان يبحث عن ضالته المنشودة، يبحث عن القطب الغوث، فلما اطمأنت نفسه في العراق إلى شيخه أبي الفتح الواسطي، شيخ

الطريقة الرفاعية - فاتحه بدخيلة نفسه وحدثه عن أمنيته، ولكن الشيخ أبا الفتح أخبره أن القطب في وطنه الأصلي، في المغرب، فإن كان يبحث عن حقيقة فليعد إلى المغرب، واستمع أبو الحسن إلى نصيحة شيخه وعاد إلى المغرب، وظل يوالى الرحلة والبحث إلى أن التقى بشيخه وأستاذه الأكبر الذي أخذ عنه الطريق ولبس على يديه خرقة التصوف، والذي ظل ينتسب إليه، وهو الشيخ عبد السلام بن مشيش وأقبل الشاذلي - وهو في صحبة استاذة - على العبادة، فظهر نفسه من حب الدنيا ومن الإقبال على الخلق، وأقبل على حب الله وفنى في حبه، فلما صفت نفسه وأصبح أهلاً للولاية ووراثه القطبانية، أمره أستاذه ابن مشيش أن يرحل عن فاس إلى تونس ثم إلى الشرق، وتنبأ له بما سيحدث له في مستقبل أيامه، فقال له: ارحل إلى إفريقية واسكن بها بلداً تسمى شاذلة فإن الله يسميك الشاذلي، وبعد ذلك تنتقل إلى مدينة تونس، ويؤتى عليك من قبل السلطنة، وبعد ذلك تنتقل إلى بلاد الشرق، وترث القطبانية.

وأقام الشيخ أبو الحسن في تونس وقتاً ما، ثم تركها إلى المشرق واستقر في مدينة الإسكندرية، وفيها بدأ يلقي دروسه ويعقد الحلقات يعظ الناس ويدعو إلى طريقته ومبادئه، وجذبت إليه هذه الدروس والمواعظ الجلة من علماء المدينة وفقهائها فلازموها ملازمة تامة، وسيكون هؤلاء التلاميذ فيما بعد قادة الحياة الفكرية والروحية في المدينة، نذكر منهم تلميذه الأثير وخليفته في القطبانية أبا العباس المرسى، والشيخ أمين الدين الأسمر، والشيخ أبا القاسم القباري، والشيخ ابن المنير، والشيخ أمين الدين جبريل وكثيرين وغيرهم.

وحدث الشيخ ياقوت العرش رواية عن شيخه أبي العباس المرسى، أن الشيخ أبا الحسن الشاذلي كان يحج في كل سنة ويجعل طريقة على صعيد مصر

ويجاور بمكة شهر رجب وما بعده إنتضاء الحج، ثم يزور القبر الشريف ويجعل طريقة على صعيد مصر ويعود على الدرب الكبير إلى الإسكندرية.
ففى مدينة فاس جمع الشيخ أبو الحسن العلم من أطرافه، وورث روحانية أشاعها فى جنبات المغرب شيوخ أجلاء: أبو مدين، أبو يعزى يلنور، وأبو عبد الله بن حرازم، عبد السلام بن مشيش.

وفى الاسكندرية نشر الشيخ أبو الحسن هذا العلم كله وأشاع هذه الروحانية وتخرج على يديه طبقات من العلماء والزاهدين وتكونت فى المدينة مدرسة دينية صوفية تمتاز بطابع خاص، بدأت بتلميذه أبى العباس المرسى، ثم خلف من بعد أبى العباس تلاميذ كثر، نذكر من بينهم ياقوت العرش، والأباصيرى - صاحب البردة - وابن عطاء الله السكندرى.

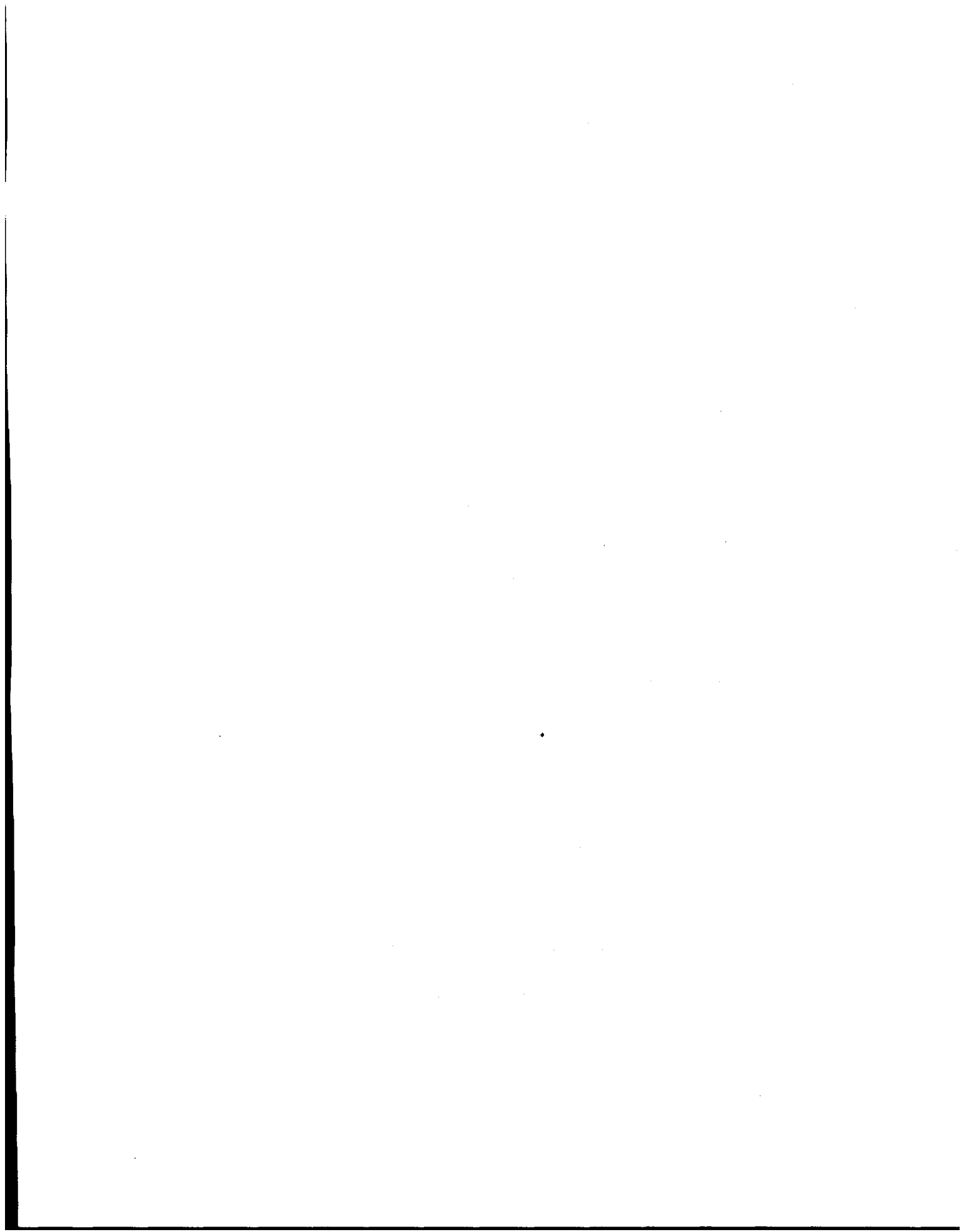
ولابن عطاء الله فضل كبير على الطريقة الشاذلية، فهو الذى ترجم لأستاذه أبى العباس المرسى ولأستاذ أستاذه مؤسس الطريقة أبى الحسن الشاذلى، وهو الذى سجل عنهما معظم مبادئهما وأقوالهما فى كتابه المشهور: «لطائف المنن فى مناقب أبى العباس المرسى وشيخه أبى الحسن».

وأشهر كتبه جميعاً كتاب «الحكم»، وبلغ ابن عطاء الله بأسلوبه فى الحكم الذروة القصوى من الإبداع والتركيز والتحليل وشرح آداب الطريقة، فإن له فيها منهجاً خاصاً، فهو لا يعنى بالمعنى وحده ولا بالأسلوب وحده بل هو يعتقد أن للبيان سحراً خاصاً، لهذا كان يتخير الألفاظ ذات الجرس الخاص والنغم الموسيقى المؤثر، ومن هنا كان لأسلوبه سحر يؤثر فى قارئ الحكم وسامعيه، ولهذا ظل كتاب الحكم يقرأ قروناً طويلة فى الجامعتين الإسلاميتين العريقتين: الجامعة الأزهرية وجامعة القرويين، وقد انتشر كتابان من كتب تلميذين من

تلاميذ أبي العباس المرسى في المغرب، كما لم ينتشر أى كتاب دينى آخر، وشرحهما الكثيرون من الشراح المغاربة من شيوخ القرويين وتلاميذها، ذلكما هما كتاب الحكم لابن عطاء الله السكندرى وقصيدة البردة للأباصيرى السكندرى.

أيها السادة ...

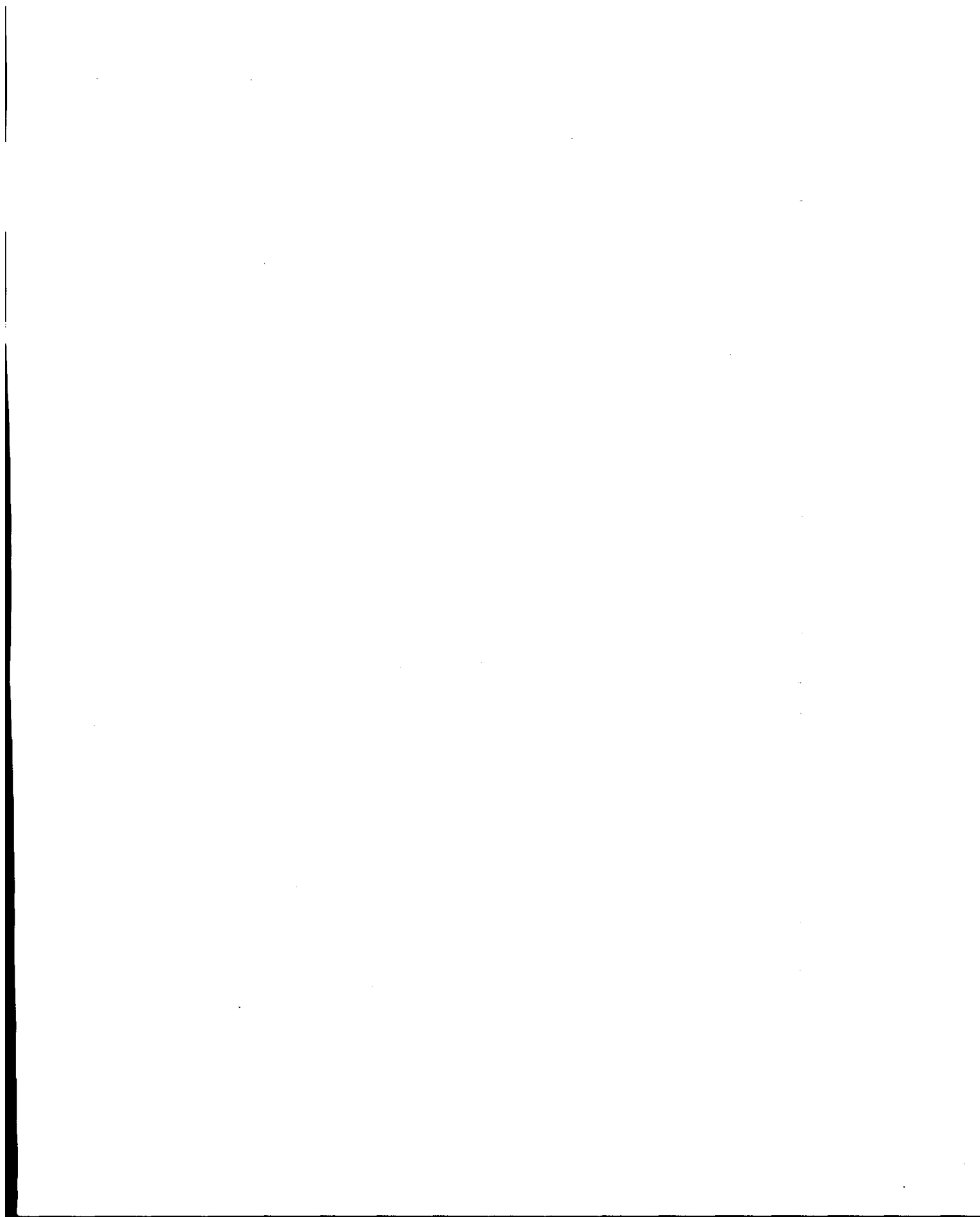
هذه لمحة خاطفة أردت بها أن أضرب المثل، ولا يتسع المقام للإفاضة، فالحديث طويل والعلاقات الثقافية بين المغرب والإسكندرية تحتاج إلى سفر متعدد المجلدات، وعندما جثم العدو الغاشم على هذه البلاد أبان عهد الحماية، انقطعت هذه العلاقات أو كادت، ثم توجهت جهود الملك المجاهد محمد الخامس وشعبه الكريم بالنجاح، أو شرقت على البلاد شمس الاستقلال والعزة، وعادت أوامر الأخوة أقوى مما كانت، وافتتحت الجامعة المغربية الحديثة، ووجهت النداء إلى المشرق تطلب أساتذة يتعاونون مع إخوانهم المغاربة على النهوض بهذه الجامعة الفتية، فكانت جامعة الإسكندرية أول جامعة لبث النداء، وكان أول أستاذ انتدب من المشرق للعمل فى جامعة الرباط هو الزميل الدكتور مختار العبادي - مدرس التاريخ الإسلامى بجامعة الإسكندرية، ثم أكرمتنى دولتى، فاختارتنى - وكنت أشغل من قبل كرسى التاريخ الإسلامى بجامعة الإسكندرية - لأكون مستشاراً ثقافياً بسفارة الجمهورية العربية المتحدة. ومهمة المستشار الثقافى الكبرى، هى العمل على توثيق العلاقات الثقافية بين البلدين، فالله أسأل أن يوفقنى لتحقيق هذا الهدف السامى حتى تعود العلاقات الثقافية العربية الإسلامية بين المغرب والجمهورية العربية المتحدة مزدهرة قوية كما كانت، بل وأكثر ازدهاراً وأعز قوة مما كانت والله ولى التوفيق.



الأثر الفلسفي الإسكندري (في قصة حي بن يقطان) (*)

دكتور
أبو العلا عفيفي

* صدرت هذه المقالة في مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية (فاروق الأول سابقاً) -
المجلد الثاني، ١٩٤٤ ص ٣ - ١٣ .



الأثر الفلسفي الإسكندري في قصة حي بن يقظان

١- من بين الوثائق اليونانية الهامة مجموعة من المقالات الفلسفية الدينية كتبها متأخرو العصر اليوناني بالإسكندرية فيما بين القرن الأول والثالث بالمسيحيين على وجه التقريب. وتعرف هذه المجموعة باسم Hermetica أو Corpus Hermeticum: الكتابات الهرميسية نسبة إلى هرميس الإله اليوناني المصري المعروف باسم هرميس المثلث الحكمة أو المثلث العظمة x. Hermes Trismagestus x

وقد كان لهذه الكتابات أثر بالغ في تشكيل الحياة الروحية المسيحية، وتشكيل العقلية الإسلامية الفلسفية والصوفية إلى حد ما. أما صلتها بالمسيحية وأثرها فيها أو تأثيرها بها، فقد تناولها العلماء ورجال الدين المسيحي بالبحث والتعليق منذ زمن بعيد. وأما أثرها في بعض مؤلفات مفكرى الإسلام ونزعاتهم الروحية وتفسيراتهم لمشاكل كل الكون والخلق والخالق والنفس الإنسانية والعقل ومدى إدراكه لحقائق الأشياء، فلم ينل من عناية الباحثين في الشرق أو الغرب حتى الآن قليلاً ولا كثيراً.

ويخيل إلى أن هذه الكتابات هي الحلقة المفقودة في تاريخ الصلة بين التراث اليوناني والفلسفة الإسلامية، بل هي الحلقة المفقودة التي طالما بحثنا عنها لتلقى شيئاً من الضوء على بعض اتجاهات وآراء فلسفية إسلامية لا يكفي في تفسيرها الرجوع إلى فلسفة أفلاطون وحدها ولا فلسفة المشائين من أتباع

أرسطو، ولا الأفلاطونية الحديثة ولا غيرها.

٢- والمعروف أنه ينسب إلى «هرميس ترسماجستوس» - بنفس المعنى الذى ينسب إلى هوميروس القصائد الهوميرية - طائفة من المقالات قسمها المؤرخون إلى قسمين مختلفين تمام الاختلاف، لا يكاد يجمع بينهما إلا نسبتها إلى مؤلف واحد. القسم الأول هو الكتابات الفلسفية الدينية الصوفية التى تعبر عن ناحية غريبة حقاً من نواحي التفكير الإنسانى. وهى مزيج من الفلسفة الأفلاطونية - لاسيما ماورد منها فى كتاب طيماوس - والفلسفة الرواقية والفلسفة اليهودية على نحو ما قررها فيلون الإسكندرى، والفلسفة المسيحية الكاثوليكية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، مضافاً إلى هذا كله شئ من عقائد المصريين القدماء وطقوسهم وعاطفتهم الدينية الحارة.

والقسم الثانى كتابات تتصل بأمور تتعلق بالفلك والسحر والكيماويات ونحوها، مما يطلق عليه عادة اسم العلوم الباطنية أو علوم الأسرار (Occult Sciences). وبهذه المجموعة خاصة اشتهر اسم هرميس وعرف فى أوساط كثيرة، وإن لم يكن لها من الخطر فى تاريخ الفلسفة مثل ما للمجموعة الأولى. والذى يعنينا فى موضوعنا هذا هو المجموعة الأولى لأنها هى التى نجد لها صدقاً فى كتابات ابن سينا وشهاب الدين السهروردى والمقتول ومحيى الدين بن عربى وغيرهم من فلاسفة المسلمين ومتصوفهم.

٣- ولا عبرة بما ذهب إليه المؤرخون القدماء - وتابعهم فى القول به مؤرخو العرب - من أن الكتابات الهرميسية منسوبة حقاً إلى هرميس المثلث الحكمة الذى عاش فى زمن موسى أو قبله، وأنه كان مصدر علوم اللاهوت والأسرار التى اختص بها كهنة مصر منذ عصور سحيقة، فقد أظهر التحليل

التاريخى النقدى بطلان هذه الأسطورة منذ أواخر القرون السادس عشر، وبرهن على أن هذه المقالات صدرت عن أقلام كتّاب عديدين لا كاتب واحد، وأن الفلسفة اليونانية - الأفلاطونية والفيثاغورية بوجه خاص - كانت أصلاً لها ومصدراً على عكس ما كان يُعتقد من أن فلسفة هرميس كانت الأصل الذى استقى منه الفيلسوفان اليونانيان فلسفتهما.

ويظهر أن الفلسفة الأفلاطونية التى أشبعت العقلية اليونانية الميالة إلى البحث النظرى والتعمق الميتافيزيقى لم تشبع - عندما دخلت مصر - مطالب المصريين الروحية وعاطفتهم الدينية القوية ونزعتهم الصوفية. لذلك لم يقنع مفكرو المصريين من رجال القرن الأول وما بعده - ممن كانوا على حظ كبير من الثقافة اليونانية - بالدراسة التقليدية لفلسفة أفلاطون، بل أخذوا يعلقون عليها ويؤولونها ويضيفون إليها بعض ألوان تفكيرهم الشرقى، وينسجون حولها بعض أساطير المصريين القدماء مما صبغها بصبغة صوفية وبث فيها عاطفة دينية قوية لم يكونا لها فى صورتها الأصلية. والظاهر أنه قد تألفت بالإسكندرية فى ذلك العهد جماعة اتفقوا فى هذه الغاية وإن لم يؤثر عنهم أنهم كانوا على مذهب فلسفى بعينه، أو أنهم كانوا ينتمون إلى مدرسة فلسفية خاصة، بل الذى يغلب على الظن أنهم كانوا رجالاً متفرقين من محبى الحكمة وطالبى طريق الحق. فكتبوا، مستقلين، تلك المقالات أو الأحاديث الفلسفية التى نجدها، أو نجد بعضها بعبارة أدق، فى المجموعة المنسوبة إلى هرميس.

ومما له مغزاه أن «أفلوطين»، صاحب التساعيات (Enneads) ومؤسس الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية قد ظهرت عنده - كما أخبرنا بذلك تلميذه ومؤرخ حياته فورفوروريوس الصورى - هذه النزعة ذاتها عند ما بر بأساتذة

الفلسفة بالإسكندرية فى عهده، ولم يتخذ لنفسه أستاذاً من بينهم سوى لابن سينا
 هى إحدى الرسائل الفلسفية الصوفية التى كتبها فيما سماه «الحكمة المشرقية»،
 معارضاً بها الحكمة المشائية التى هى فلسفة أرسطو وأتباعه، تلك الفلسفة التى لم
 ير فيها ابن سينا - وهو الفيلسوف الشرقى ووارث الثقافة الفارسية والعاطفة
 الدينية الفارسية - أى إشباع لحياة دينية عميقة. وكأنه شعر نحو الفلسفة اليونانية
 القديمة نفس الشعور الذى شعر به أفلوطين الإسكندرى، فبحث كما بحث زميله
 عن فلسفة أدنى إلى القلب وأقرب إلى العاطفة وأدخل فى التصوف. ومن
 الغريب أن يقع اختيار الاثنين على مصدر واحد أَرْضَى نزعتهما الشرقية، ذلك
 المصدر هو الرسائل الهرميسية التى جمعت إلى ميتافيزيقا اليونان روحانية
 الشرق وتصفوه.

ولعل السبب فى عدم شهرة رسالة حى بن يقظان لابن سينا، وقلة ذبوعها
 إذا قيست برسالة ابن طفيل، راجع إلى أسلوبها الرمضى الغامض الذى جرى فيه
 المؤلف على عادة أدباء الفرس المتأخرين. بل إنها عميقة فى الرمزية وفى
 مراميها الفلسفية البعيدة، إلى حد أن القارىء ليجد شيئاً من الصعوبة فى فهمها
 بعد قراءة الشروح المختلفة الموضوعية عليها.

٦- ولكننا إذا ترجمنا لغة هذه الرسالة الرمزية إلى لغتنا العادية حصلنا
 على الصورة المختصرة الآتية: وهى أن النفس الإنسانية خرجت يوماً تطلب
 النزهة والرياضة بعيدة عن البدن متحررة من قيوده وأغلاله. فبينما هى تطوف
 فى فضاء حر طليق - وقد تمّ لها الصفاء والاستعداد لقبول الفيض والإشراق من
 العقل الإلهى - إذا بها تلقى ذلك العقل فى صورة شيخ بهى الطلعة موغل فى
 السن، غير أنه مع كبر سنه لا يزال فى طراءة العز ورواء الشباب، لم يزدته تقادم

الزمن إلا وقاراً ولا تعاقب السنين إلا نصرة، ولم تنل منه الأيام مانتال من هياكل الأبدان المركبة الفاسدة تدرك النفس حينها الصلة بينها وبين ذلك الشيخ (العقل) وتدرك افتقارها إليه، وتنزع إلى الاتصال به ليخلع عليها كمالات علمه. وتحس فى ذاتها بدافع يدفعها إلى مداخلته ومحاورته، فتقبل عليه بجميع قواها، فيستجيب هو لذلك الميل، ويقبل عليها يطالعها بما فى ذاته، ويعرفها كنه أحواله ويدلها على أسرارها، ويشرح لها من هو، ومن أين هو؟ وما سنته وصناعته؟

أما هو فهو «الحى» الذى هو أصل كل حياة^(١) وأما أبوه فهو «اليقظان» الذى لا تأخذه سنة ولا نوم، لأن أباه هو عقل العقول وهو «الله»، واليقظان أكمل درجة من الحى، لأن اليقظة تقتضى الحياة وصفة كمال أخرى زائدة عليها. وأما موطنه فمدينة القدس: العالم الأقدس الذى هو العالم العلوى. وأما عمله وصناعته فتعقل محض، لأنه خلو من المادة ومن كل ما هو بالقوة.

ويخبر هذا الشيخ النفس بأنه أخذ من أبيه «مفاتيح العلوم» فتسأله عن هذه العلوم مستجلية غوامضها: فيتحدث إليها الشيخ عن أسرار الكون والنفس، ويشرح لها قوى النفس وآفاتها وطريقة التغلب على أمراضها وأدوات الشرف فيها. وهنا يشرح «حى بن يقظان» جزءاً غير قليل من سيكولوجيا ابن سينا وفلسفته فى وجود العالم.

ثم تطلب النفس إلى «حى» أن يرشدها إلى طريق الهداية، وأن يرسم لها معالم العروج الروحى والتخلص من علاقات البدن، فيستبعد منها هذا المطلب،

(١) لأنه عند ابن سينا آخر العقول الإلهية، وهو العقل الذى يدبر هذا العالم الأرضى - ما تحت فلك القمر - ويمنحه الحياة التى فيه.

ويسد فى وجهها باب هذا الأمل مادامت فى هذه الحياة رهينة قيود البدن مكبلة بأغلاله . ولكنه يخبرها أنها إذا تهيأت لها أسباب السباحة وتم لها التجريد، أمكنها أن ترافقه وتقطع العلاقة التى تربطها برفقاء السوء (قوى البدن)، ولا تعود إليهم أبداً.

وفى هذا الجزء من الرسالة يشرح ابن سينا نظريته الصوفية .

ثم يعود بينهما الحديث، فيخبرها الشيخ عن العالم أعلاه وأسفله ويصف لها ناحية «المغرب» حيث الظلام المقيم - وهى ناحية المادة، وناحية المشرق حيث النور الدائم، وهى عالم العقول والنفوس. ويصف لها الكواكب وسكانها، ويصعد بها من كوكب إلى كوكب حتى ينتهى من عالم الكواكب. ثم يأخذ فى وصف العوالم العلوية الأخرى وما فيها من عقول حتى يصل إلى العقل الفعال الأول الذى هو أبو العقول كلها، وهو الملك الذى يعكف الكل على خدمته، ويطيع الكل أمره، وينفذ الكل إرادته. هذا الملك عزيز على الوصف، منزّه عن التشبيه والتمثيل: يخدع نفسه من يبحث عن أصله، ويهذى من يظن أنه يستطيع الوفاء بمدحه. قد طمس جماله كل جمال وفاق كل حسن. من يتأمل حسنه من الحافين حول عرشه يرد الطرف عنه وهو حسير. يحجب حسنه حسنه، كالشمس إذا امعنت فى الظهور حال ضوؤها دون النظر إليها، ولكنه ملك كريم يحب ذويه، ولا يضمن عليهم بلقائه، سمح فياض واسع البر غمر النائل عام العطاء، من حظى لحظة بمشاهدة جماله هجر الدنيا وما فيها.

ثم يختتم الشيخ حديثه مع النفس بقوله: ولولا تقربى إليه (أى الملك) بمخاطبتك منبهاً إياك لكان لى به شاغل عنك، وإن شئت اتبعتنى والسلام.

٧- هذه خلاصة رسالة حى بن يقطان لابن سينا بعد حل رموزها،

وكشف ما استغلّق من معانيها: وهى كما ترى مزيج غريب من الأساطير والفلسفة الإلهية والطبيعية والدين والتصوف لا يدانيها فى هذا الوصف من مؤلفات الفيلسوف إلا رسائله الأخرى التى وضعها فى الفلسفة المشرقية.

والناظر فيها يرى أن الفكرة الأساسية التى تحوم حولها الرسالة هى الفكرة الأساسية التى تتمركز حولها أحاديث الكتابات الهرميسية، وأن «حى بن يقظان، ذلك الشيخ الشاب الفياض بالحكمة ليس إلا صورة إسلامية من صور هرميس الإله المصرى اليونانى، وأن النفس التى خرجت للنزّهة والرياضة بعيدة عن علائق البدن ليست إلا صورة لطوط أو طاط الذى يتلقى الوحي عن أبيه، وأن الواحد القديم الذى يمسّه ابن سينا تارة بالأول وتارة بالملك ليس إلا الأب الأعظم الذى يرشد هرميس إلى عبادته وتقديسه.

هذا فيما يتعلق بأشخاص الرسالة والمسرح الذى يظهرون عليه. أما الأحاديث التى تجرى على ألسنتهم فمن المستحيل أن نأتى على تفاصيلها فى مقال كهذا. ولكننا نستطيع أن نقول بوجه الإجمال إن مادتها مستمدة فى جوهرها من رسالة «بويمندريس» الهرميسية مع اختلاف فى التفاصيل وفى الأسلوب والعاطفة، لأن أسلوب ابن سينا فى هذه الرسالة رمزى جاف، وأسلوب مقاله بويمندريس - بل المقالات الهرميسية جميعها - سهل جميل صريح متدفق. أما العاطفة الدينية فلا نكاد نحس لها أثراً فى الأولى بينما هى فى الثانية قوية فياضة لأنها صدرت عن قلوب كانت - بالرغم من وثنيّتها - عامرة بتقوى الله ومحبتة، مشغلة بتسبيحه وتقديسه، تواقه إلى الوصول إليه، ناظرة إليه فى كل شئ مشاهدة جدّاله فى كل مجلى.^٥

ولاعجب أن تظهر هذه العاطفة القوية فى الكتابات الهرميسية وتكاد

تتعدم تماماً فى مؤلفات قدماء اليونان، فإن مؤلفى هذه الكتابات أبناء مصر القديمة التى ورثوا عنها تراثها الدينى والروحى، كما أنه لا عجب أيضاً أن يكون لعاطفة هؤلاء الوثنيين الحارة أثر غير قليل فى تشكيل الحياة الدينية العملية عند المسيحيين فى القرون الأولى، وأن يظهر هذا الأثر فى أحفادهم وأتباعهم الذين أقاموا نظام الرهبنة وأسسوا الأديرة فى مصر ابتداء من القرن الرابع الميلادى عندما اعتنق هؤلاء الأحفاد والأتباع المسيحية ورسخت أقدامهم فيها.

٨- لاشك أن بعض التعاليم الهرميسية قد تسرب إلى المسلمين ودخل إلى الأوساط الصوفية عن طريق هؤلاء الرهبان المسيحيين فى مصر وغيرها؛ ولكن مما لاشك فيه أيضاً أن علم المسلمين بالفلسفة الهرميسية ومحتوياتها كان أقوى من هذا بكثير، مما يحمل على الظن أنها وصلتهم برمتها - على الأقل فى ترجمة سريانية. بل ربما عرفوا من هذه الرسائل ماضع أصله اليونانى أو اللاتينى ولم يعثر عليه الباحثون حتى الآن. وهنا مجال للبحث واسع خصب لايزال ينتظر من يعنى باستخلاص المقالات والفقرات التى لها صبغة هرميسية من بين ثنايا الكتب العربية، فيكمل بذلك المجموعة الهرميسية الأوربية ويلقى بعض الضوء على نواحيها الغامضة أو الناقصة.

وتدل الشواهد التاريخية على أن كتابات هرميس قد وصلت إلى المسلمين لاعن طريق الإسكندرية التى هى منبعها الأصلى، بل عن طريق حران التى ورثت ثقافة الإسكندرية وحافظت عليها قروناً عدة قبل الإسلام وبعده، ولكننا لاندري على وجه التحقيق كيف بدأ وصول هذه الكتابات إلى حران ولا فى أى زمن بدأ، ولا الرجال الذين تم على أيديهم نقل هذه الثقافة.

ويحدثنا التاريخ أيضاً أن جماعة الحرانانيين الذين كانوا يعرفون باسم

الصبابة قد اتخذوا فلسفة هرميس ديناً لهم، واعتبروا هرميس وأغاثاديموس وغيرهما من الحكماء الذين وردت أسماؤهم فى الرسائل الهرميسية أنبيائهم، كما اعتبروا هذه الرسائل كتابهم المقدس^(١)، وأن وثنى حران عندما أمنوا جانب المسلمين، ونال بعضهم الحظوة عند خلفاء بنى العباس تدفق سيلهم على بغداد، وأسسوا بها مدرسة للأفلاطونية الحديثة أشبه بالمدرسة الأفلاطونية الحديثة التى كانت قائمة فى أثينا حتى أغلقها الإمبراطور جوستنيان حوالى سنة ٣٥٠ ميلادية. غير أن مدرسة بغداد الحرانية جعلت من أولى أغراضها نشر تعاليم هرميس وإذاعتها، بينما أغفلت أختها الأثينية هذه التعاليم وأهملتها.

منذ ذلك الوقت اشتهر اسم هرميس فى الأوساط الإسلامية، وكثر التحدث عنه وعن عجائب حكمته وعلمه، وظل موضع إجلال المسلمين واحترامهم حتى نهاية القرن السادس الهجرى، ورفع المسلمون لا إلى مصاف الآلهة كما فعل اليونان والمصريون، بل إلى مصاف الأنبياء مما يثبت قطعاً أن الفلسفة الهرميسية لم تصل إلى المسلمين فى صورتها اليونانية الخالصة، بل وصلتهم بعد أن امتزجت ببعض الأفكار والعقائد الإسرائيلية.

ومما يثبت تأثر الفلسفة الهرميسية التى وصلت إلى المسلمين بالأفكار اليهودية أن تعددت الهرامسة عندهم وأصبحوا ثلاثة.

الأول : هرميس الهرامسة الذى قالوا إنه إدريس النبى أو أخنوخ. ذكروا أنه ولد بمنف وعاش قبل الطوفان وعنه ظهرت كل العلوم التى عرفها الإنسان فى ذلك العهد.

(١) راجع القصة التى يرويها ابن النديم فى الفهرست (المقالة التاسعة ص ٤٤٥ - ٦ - طبعة مصطفى محمد) نقلاً عن مؤلف نصرانى مات فى أوائل القرن الثالث الهجرى اسمه أبو يوسف أيشع القطيعى من كتاب له عنوانه «الكشف عن مذاهب الحرانيين، المعروفين فى عصرنا بالصائبة».

الثانى : هرميس البابلى الذى اعتبروه من تلامذة فيثاغورس. ذكروا أنه عاش بعد الطوفان وأنه كان عالماً بالطب والفلسفة وطبائع الأعداد والكيمياء، ونسبوا إليه كثيراً من الروحانيات والطلسمات. بل قالوا إنه انتقل إلى مصر وحكمها وكان له أولاد منهم طاط وأشمن وقفت وغيرهم.

الثالث : هرميس المثلث الحكمة. قالوا سمي كذلك لأنه ثالث الهرامسة الحكماء، والأصح ماقررناه فى أمر هذه التسمية فى بدء المقال.

وليس من شك فى أن هرميس الأول من خلق الخيال اليهودى وأن هرميس الثانى اسم اخترعه العرب لمؤلف المقالات الهرميسية التى تدور حول علوم الأسرار من السحر والطلسمة والكيمياء وما إليها. أما هرميس الثالث المثلث الحكمة فلم يعرفه العرب بالاسم فقط، بل عرفوا الرسائل المنسوبة إليه. يقول القفطى «نقلت من صحف هرمس المثلث بالحكمة نبذاً من مقالاته إلى تلميذه طاطى على سبيل سؤال وجواب بينهما وهى على غير نظام وولاء، لأن الأصل كان بالياً مفرقاً»^(١) وغير القفطى كتاب كثيرون يشيرون إلى رسائل هرميس ووجودها فى أصل عربى أو ترجمة سريانية، وإلى اقتباسهم منها مما لا يدع مجالاً للشك فى أن العرب عرفوا هذه الرسائل فى صورتها الأصلية.

زد على ذلك أن كتباً عربية وضعت برمتها ملخصة الفلسفة الهرميسية مما ساعد كثيراً على ذبوع هذه الفلسفة وشيوعها بين المسلمين: من هذه الكتب كتابان أشار إليهما العلامة الأستاذ «سانتلانا» فى محاضراته فى الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية القديمة : وهما كتاب «سر الخليقة» المنسوب لبليينوس (وهو أبولونيوس الطيانى - من أهل طيانه) الفيثاغورى، من حكماء

(١) تاريخ الحكماء.

القرن الأول المسيحى. وهذا الكتاب مخطوط بمكتبة باريس وهو يحمل طابعاً هرميسياً لايشك فيه الأستاذ سانتلانا. والثانى رسالة هرميس المثلث بالحكمة فى معاتبة النفس أو معادلة أو زجر النفس، وقد تعرف أيضاً باسم «رسالة المعانى»، وتنسب خطأ إلى سقراط وأحياناً إلى أفلاطون أو أرسطو. وقد طبع الأبواب السبعة الأولى منها الأستاذ فلايشر سنة ١٨٧٠، وطبع الباقي الأستاذ باردنهافر سنة ١٨٧٣ ونشر الرسالة برمتها فى العصر الحديث الراهب الحورى فيليميو الكاتب أحد رهبان دير المخلص سنة ١٩٠٣ بببيروت.

٩- من كل هذا يتبين إلى أى حد انتشرت تعاليم هرميس فى الشرق القديم قبل الإسلام وبعده، وإلى أى حد انتعشت هذه التعاليم فترة من العصر الإسلامى على أيدى أتباعها من الحرانين الوثنيين حتى أصبح لها مدرسة خاصة فى قلب عاصمة الإمبراطورية الإسلامية.

والذى يغلب على الظن أنها ترجمت إلى العربية فى حران فى أواخر القرن الثالث الهجرى على أيدى أمثال ثابت بن قرة المتوفى سنة ٢٨٨ هـ وشيعته، وأن هذه الترجمة هى التى انتفع بها مفكرو الإسلام أمثال ابن سينا وابن طفيل والسهروردى المقتول وابن عربى وغيرهم.

وقد قصرت القول هنا على الإشارة إلى أثر بعض الرسائل الهرميسية فى رسالة حى بن يقطان فى صورة عامة خالية من التفاصيل. والحقيقة أن أثر هذه الرسائل قد تغلغل فى التفكير الإسلامى الدينى والصوفى إلى درجة بعيدة المدى، كما ترك طابعه من قبل التفكير المسيحى الدينى والصوفى : فإن كتباً أخرى وأجزاء من كتب أخرى غير رسالة ابن سينا تحمل نفس هذا الطابع وتنطق بنفس الأثر، بل إن الباحثين فى الفلسفة الإسلامية - وفى ناحيتها

الصوفية بوجه خاص - طالما أبدوا دهشتهم من محاولة المسلمين التوفيق بين المذاهب اليونانية الفلسفية المتعارضة، ومن مزجهم هذا النوع من الفلسفة بالعقائد الدينية وإظهار صوت العاطفة الدينية فيها، ثم مزجهم كل ذلك بأفكار تتصل بوحدة الوجود ووحدة العقول، وجمعهم بين النواحي النظرية والنواحي العملية التى تظهر فى آداب التصوف عندهم. قد يدهش الباحث فى الفلسفة الإسلامية إذ يرى كل هذه العناصر تحشد حشداً فى صعيد واحد، وقد يسائل نفسه : كيف تسنى لمفكرى الإسلام أن يضموا كل هذه الأشتات، ومن أين استمدوا عناصرها. والحقيقة كما تبدو لى أنهم لم يكونوا أول من قام بمحاولة التوفيق هذه، بل سبقهم إليها كتاب الرسائل الهرميسية، وأنهم عرفوا هذه الرسائل حق المعرفة واقتبسوا منها وحاكوها.

ثقافة الإسكندرية القديمة

وأثرها في حضارات العصر القديم
وفي الفكر الفلسفي الإسلامي خاصة (*)

الدكتور

محمد علي أبوريان

* صدرت هذه المقالة في مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - المجلد التاسع والثلاثون،

١٩٩٢ ص ٣٨٣ ٤٠٨

1

2

3

4

ثقافة الإسكندرية القديمة وأثرها في حضارات العصر القديم وفي الفكر الفلسفى الإسلامى خاصة

مدخل عام

التيارات الفلسفية في العصر الهلينيستي

نحن نعرف أن المسار التاريخى للفكر قد تحدد فى ثلاثة أدوار أو مراحل :

المرحلة الأولى : وهى تتمثل فى دور النشأة وتمتد من طاليس إلى

سقراط .

المرحلة الثانية : وهى مرحلة كبار السقراطيين : أفلاطون وأرسطو .

المرحلة الثالثة : وهى مرحلة الذبول وفيها تظهر مدارس صغار

السقراطيين والأبيقورية والرواقية والفيثاغورية الجديدة ، والصورة الأخيرة التى أنتهى إليها مذهب أفلاطون فى المثل بالاضافة الى تيار الفكر اليهودى المتأثر بالأفلاطونية عند فيلون السكندرى ثم حركة المدافعين عن المسيحية ثم تيار الفلسفة الأفلاطونية المحدثة الذى ظل يحدث أثرا كبيرا فى الحياة العقلية والدينية فى منطقة الشرق الأوسط وقد تركز فى الإسكندرية القديمة وفرعيتها فى أثينا وبيروت وامتد تأثيره على امتداد الساحل الإفريقى الشمالى ولأسيما فى المدن الخمس اليونانية فى ليبيا والتى كان اليونان قد بدأوا فى إنشائها قبل ظهور الإسكندرية .

ويبدو أن من اسباب تأسيس الإسكندرية فى النصف الثالث من القرن

الرابع ق.م . هو أن تكون نقطة إنطلاق إلى هذه المدن الخمس المشار إليها حيث

أن العلماء والفلاسفة كانوا يبدأون الرحلة من مصر متجهين إلى هذه المدن على الساحل الإفريقي وهكذا فعل أفلاطون قبل إنشاء الإسكندرية هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الإسكندرية القديمة أصبحت منذ نشأتها مركزاً لعبادة آلهة اليونان في مواجهة المد الديني لمصر الفرعونية والمتمثل في عبادة الإله آمون الذي أقام له الإسكندر معبداً في سيوة في اتجاه جنوب غربي الإسكندرية، وربما كان ظهور الإسكندرية بمثابة عملية حفظ للتوازن بين دين مصر ممثلاً في عبادة آمون ودين إله اليونان في الإسكندرية.

على أننا نلاحظ أن آثار هذه المدرسة الفلسفية والعلمية الكبرى قد تخطى الساحل الإفريقي بعد إهتمام البطالمة بالعلم وإنشائهم للمتحف والمكتبة الضخمة التي توافد عليها العلماء من سائر أنحاء العالم القديم وظهر أثره في صقلية حيث اكتشفت الرقائق الذهبية للفيثاغورية الجديدة وفي جنوبي إيطاليا التي سميت بالمستعمرات اليونانية حيث كان للفيثاغوريين دورهم الكبير في عمليات التآمر على الامبراطورية الرومانية هذا بالإضافة إلى التأثير المباشر للرواقية في روما على يد «أبكتيتوس»، «وسنيكا»، و«مرقص أوريليوس». ولم تلبث هذه التيارات الفلسفية أن انحصرت عن روما بعد انقسام الدولة الرومانية الى غربية وشرقية «بيزنطية»، ووقعت الإسكندرية تحت دائرة نفوذ الدولة الرومانية الشرقية، ولم يكن حظ الإسكندرية في ظل هذه التبعية يدعو إلى التفاؤل، بل كانت هذه المرحلة الأخيرة في حياة المدينة ممثلة لعصر الأفول للفكر الفلسفي، واضمحلال الجامعة لاسيما بعد انتشار المسيحية، وما صاحبها من حركات الاضطهاد الديني وشيوع موجة من التعصب والجهل في مواجهة العلم والفلسفة بعد أن كان العلماء والفلاسفة يلقون كل حفاوة وتكريم في أحضان روما حيث استقبل أفلاطون على

محفة ذهبية خارج روما وكان على رأس المستقبلين الامبراطورة «سالونين». وعلى أية حال فإن العصر كله بشقيه البطلمي والروماني المتمثل في سيادة روما أو بيزنطية لم يكن عصر خلق أو إبداع فلسفي، إذ كان يمثل مرحلة الذبول والتلفيق في الفكر اليوناني الذي يعرف بمرحلة الثقافة الهلنستية حيث تداخلت فيها تيارات شرقية دينية وسحرية مع تيارات الفلسفة اليونانية التي شقت طريقها إلى الإسكندرية وتمتد هذه المرحلة الأخيرة «الهلنستية» من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس الميلادي.

٢- تطور الفلسفة والعلم في المرحلة الهلنستية:

لقد اتضح لنا كيف أن الحركة الفلسفية في الإسكندرية القديمة قد صاحبت قيام المدينة منذ نشأتها إلى إغلاق مدارسها طوال المرحلة الهلنستية التي لم تكن مرحلة إبداع فكري أو فلسفة يونانية خالصة وقد سبق الإشارة إلى أن حظ الإسكندرية من النمو والازدهار أو الركود فيما بعد كان مرتبطاً بوضعها السياسي أولاً ثم بانتشار المسيحية ثانياً وبهذا يمكن تقسيم المرحلة الهلنستية إلى ثلاث فترات من الناحية السياسية.

١- الفترة الأولى:

وهي تبدأ من إنشاء المدينة على يد الإسكندر إلى سقوط الحكم البطلمي وانتهاء حكم كليوباترا لمصر وخضوع البلاد لروما. وهذه فترة ازدهار العلوم وتقدمها في المدينة رغم تعدد التيارات الفلسفية وضحالة الفكر وغيبة الجدة والإبداع وسياسة النزعات الصوفية والسحرية وطغيانها على دور العقل وسيطرتها على الحركة الثقافية في المدينة ومن الناحية العلمية نجد في هذه الفترة شخصيات عدة من أمثال إقليدس عام ٢٧٥ ق.م. وإيراطوستين، ٢٧٥ -

١٨٤ ق.م. أمين مكتبة الإسكندرية في العصر البطلمي والمؤرخ الجغرافي المشهور الذي قاس محيط الأرض وظلت تعاليمه تدرس في أوربا خلال أربعة عشر قرناً وبعد ذلك فقد عرفنا عن طريق تعاليمه أن الأرض كروية وأن لها قطبين ومحور وخط استواء ودائرتين قطبيتين وأن هذا يشير إلى تمايز مناخ الأقاليم على سطح الأرض ثم معرفة أوجه القمر ومنازله. وقد ظهر إلى جوار هؤلاء «أبولونيوس» و«نيموكارس» و«جالينوس» في الطب و«هieron» في الميكانيكا العلمية وكانت هذه الفنون العملية تدرس مرتبطة بالفلسفة ولا سيما الطب ولم تظهر دراسة الطب التجريبي إلا عند العلماء من أمثال سكستوس أمبريكوس الذين التزموا بضرورة قيام الطب على منهج الملاحظة أما الرياضة والموسيقى والفلك فإنها لم تكن ترتبط بالفلسفة إلا بقدر نفعها في مجال العمل، ولكن أحد الأفلاطونيين وهو تيون السيرني أشار في كتاب له عام ١٢٥ م إلى أن المعارف الرياضية ضرورية لدارسي الفلسفة لإجادة أفلاطون ويبدو أنه كان على علم بما انتهت إليه فلسفة أفلاطون من استخدام الرياضة للتعبير عن المنهج في جملته وكذلك أشار هذا المؤلف إلى أن فيلون السكندري استخدم الحساب لكي يمهّد للرمزية العددية في تأويلاته المشهورة.

٢- الفترة الثانية :

وهي تمتد من انتهاء حكم البطالمة إلى نهاية السيطرة الرومانية على الإسكندرية وبداية خضوعها لحكم الدولة البيزنطية أي الدولة الرومانية ويلاحظ على هذه الفترة أنها كانت استمراراً لازدهار الحركة العلمية في الإسكندرية وتقديم علوم الفلك والرياضيات والطب وعلوم الأحياء وقد ظهر في هذه الفترة نخبة من العلماء في مدينة الإسكندرية كان لهم الأثر الكبير في تقديم العلوم

وانتشارها في منطقة العالم القديم حتى بعد القرن السادس الميلادي . أما التيارات الفلسفية فقد استمرت في الحقبة الاولى من هذه الفترة الثانية بالصورة التي كانت عليها من قبل كظلال باهتة لآراء المدارس القديمة عند اليونان والتي انتهت إلى تعارض وتباعد وانحدرت إلى نوع من الخطابة والبيان كان يحذر منه الفيلسوف الرواقى ابيكتيتوس بينما كان سينكا يجيد هذا الأسلوب ويدعو طلبته إلى استخدام الأسلوب الأدبي في الفلسفة وتداخلت الممارسات الدينية الشرقية وكذلك الدين اليونانى القديم ودين الإله ميسرا، والدين اليهودى وتعاليم الغنوصية والهرمسية وما تسلل إلى الوسط الثقافى من تعاليم المسيحية خلال القرنين الأول والثانى والثالث بعد الميلاد فتداخلت هذه العناصر كلها مع الفلسفة التى كانت تتسم بالنزعة التليفقية كما كان حالها فى الفترة الاولى فيجمع الفلاسفة أقوال أرسطو إلى أفلاطون ويعلقون عليها، وكان الهدف كما ذكرنا هو الوصول بالنفس الى مرتبة التطهير والخلاص الدينى والاخلاقى لتحقيق الطمأنينة والسكينة وسلام النفس بحيث أصبح الفيلسوف مرشدا روحيا بعيداً عن أسلوب العقل والمنطق . وحتى إذا عنّ لأحدهم مثل أليينوس الأفلاطونى أن يعتبر الفلسفة هى الميل إلى التأمل والرغبة فى الحكمة إلا أنه لا يكتفى بهذا التعريف للفلسفة بل أنه يقول إنها فى نفس الوقت تحقق خلاص النفس وخروجها من الجسد واتجاهها إلى المعقولات والموجودات الحقّة فليس المهم هو الحصول على معرفة خالصة، ولكن المهم هو ما تحدثه هذه المعرفة من أثر فى النفس وتطهرها وخلصها.

هذا هو نسق الفلسفة والدين الذى كان سائداً فى القرنين الأول والثانى للميلاد وقد ظل الوضع على هذا النحو إلى أن قام أفلوطين تلميذ أمونيوس

ساكاس لكى يعلن لخاصة المثقفين مذهب الجديد وهو «الأفلاطونية المحدثة»، لكى يعارض النسق المسيحى أو لكى يقدم دليلاً للاتجاهات الدينية التى تحكم سطوتها على الثقافة والفكر والممارسات الروحية فى الإسكندرية وفى المنطقة كلها، فمن ناحية تصدت الأفلاطونية المحدثة للدين الجديد وقدمت للمؤمنين صورة فلسفية للأقانيم الثلاثة المسيحية ومن ناحية أخرى أراد أفلاطون إشباع حاجة العصر إلى نسق روحى يحقق لهم السعادة عن طريق الوصول إلى السكينة كما ذكرنا وهذا هو أسلوب النزعات الغنوصية والهرمسية، وكذلك الأورفية القديمة التى انتشرت فى مدن البحر الأبيض المتوسط وصاحبها التيار الفيثاغورى الجديد.

وقد كان حكام روما يبحثون عن دين عالمى للإمبراطورية يكون بمثابة الدين الواحد لجميع الشعوب والأجناس، وجاء أفلوطين كما أشرنا لكى يقدم هذا النسق للخاصة بعد أن أستشرى خطر انتشار المسيحية بين العامة والأرقاء فى الدولة الرومانية وترفعت الطبقة الحاكمة والمثقفون والأغنياء عن مجاراة عامة الشعوب واعتناق المسيحية مثلهم وكانت الأفلاطونية المحدثة هى البديل الذى يقدم لهم بديلاً عن المسيحية دين التطهر والخلاص الجديد.

وهكذا نرى أنه بعد ظهور الفلسفة الأفلاطونية المحدثة كيف تصب سائر التيارات الفلسفية المعارضة، وتنصهر فى فلسفة أفلوطين التى تحمل طابع العصر كله أى الطابع الهلنستينى سواء فى الإسكندرية أو فى فرعها فى أثينا أو فى بيروت الى نهاية العلم والفلسفة فى خلال العصر البيزنطى.

٢- أما الفترة الثالثة :

وهى تبدأ من تاريخ انقسام الدولة الرومانية إلى شرقية وغربية أى فترة

خضوع المدينة للحكم البيزنطي، وتعد هذه الفترة من أكثر الفترات تأثيراً واضطراباً في تاريخ المدينة، وكذلك في منطقة الشرق الأوسط بصفة عامة وازدياد التيار المسيحي ومحاولات المسيحيين نشر دعوتهم في المدينة ومهاجمة الطقوس الوثنية، وتكوين رأى عام مسيحي في مصر التي انحاز معظم أهلها إلى المسيحية قبل أن تعلن الدولة البيزنطية أن المسيحية هي دينها الرسمي، ومما يدل على ظهور التأثير المسيحي في مدرسة الإسكندرية المتأخرة هو ظهور حركات التوفيق بين الدين والفلسفة عند أمثال يوحنا الفليبوني المعروف عند العرب باسم يوحنا النحوي، وقد ألف هو ومعاصروه من أمثال : دمسيكوس اسيقليوس واسطفن السكندري، وهم يشكلون جملة المحبين للعمل المسيحي بعد أن تنصروا في النصف الأول من القرن السادس الميلادي وقد عمل هؤلاء على تحويل مسار الافلاطونية إلى وجهة مسيحية.

على أن بداية التحويل التدريجي إلى المسيحية كان قد تم قبل النهاية للمدينة عام ٥٢٩م عندما أعلن جستنيان إغلاق مدارس الفلسفة الوثنية في الإسكندرية وروافدها العلمية الأخرى، وقد بدأت الدعوة المعلنة إلى المسيحية تأخذ طريقها إلى جموع الشعب عندما رسم البطريك « تيوفيلوس، أسقفا مسيحيا للإسكندرية في منتصف القرن الرابع الميلادي، وهكذا بدأ انهيار صرح الثقافة منذ ذلك العهد فعمتها موجة من الاضطرابات وسفك دماء الفلاسفة والعلماء وسلحهم في الشوارع مثل ما حدث لعائلة الرياضة «هيباثيا، وأمر تيوفيلوس بتدمير وإحراق كل مؤسسات الدين والفكر الوثني، ويذكر أوريوسيسوس بأنه لم بعد للمكتبة - ويقصد بها مكتبة السيرايوم الصغرى - وجود عام ٤١٦م أي قبل فتح العرب لمصر بقرنين، ومن ثم فقد برئت ساحة العرب من قضية إحراقهم

للمكتبة على يد عمرو بن العاص عند فتحهم لمصر وقد فند بطالر في كتابه فتح مصر هذه الدعوى ورد على من أذاعوها من المستشرقين أو من الكتاب الإسلاميين الذين ينقلون عن الترجمات المسيحية بدون تمحيص.

على أننا يجب أن نميز بين المكتبة الكبرى والمكتبة الصغرى: (مكتبة السرابيوم) ويبدو أن الأولى أحرقت على يد قيصر في معركة أكتيوم البحرية عام ٣٨ ق.م ويذكر «بلوتارك»، وفلوطرخس أن أنطونيوس أهدى كليوباترا مائتي ألف مجلد من مكتبة بروجام السورية التي كانت تمثل الفرع الشرقي لمدينة الإسكندرية.

ويبدو أن مصير المرصد والمتحف ومنشآت الجامعة القديمة كلها قد لقيت نفس المصير أبان الاضطرابات المسيحية التي استمرت زهاء قرنين، أي منذ منتصف القرن الرابع الميلادي إلى إغلاق المدرسة نهائياً، وقد نجم عن هذه الأحداث المدمرة أن اتجه كبار الأطباء والفلاسفة والعلماء إلى شمال العراق في حركة فرار تاريخية كبرى إلى شمال العراق للاستغلال بحماية كسرى ولينقلوا إلى الفرس ثقافة اليونان القديمة، بعد أن لفظتها الدولة البيزنطية المسيحية، العدو اللدود لدولة الأكاسرة، ولكن هؤلاء العلماء لم يكن لهم أي أثر في الحياة الثقافية لفارس القديمة وقد دلت المستشرق بول كراوس على عدم صحة الدعوى التي أثارها البعض من أن منطق أرسطو قد نقل إلى الفارسية قبل الاسلام.

وقد كان من الممكن أن تحدث حضارة الإسكندرية وثقافتها أثرها في مصر كلها، ولكن الحقيقة أن المدينة ظلت معزولة بأسوارها وأبوابها الضخمة مادياً ومعنوياً عن سائر ربوع مصر، بل أن الداخل إليها من المصريين للإقامة كان عليه أن يستبدل باسمه المصري اسماً يونانياً كما فعل أفلوطين.

على أن العلماء الفارين من الإسكندرية إلى شمال العراق القديم لم يستقر بهم المقام في هذه البقعة حول مدينة جنديسابور الفارسية حينذاك، بل دفعت بهم الأحداث إلى غربي هذه المنطقة ولاسيما بعد الفتح الاسلامي وانتهت بهم المسيرة العملية إلى بغداد، يقول الفارابي، «إن المدرسة العلمية والفلسفية تكونت فيما بعد في أنطاكية، ويؤرخ المسعودي لتاريخ هذه الحركة ذاكراً أن العلماء انتقلوا إلى حران في عهد المتوكل العباسي وقد تنصر هؤلاء جميعاً فيما بعد وقبل ظهور الإسلام بعد التحامهم بطائفة السريان المسيحية التي كانت تسكن هذه المنطقة حيث ظهرت فيها مدرسة الرها ونصيبين من أتباع النساطرة، وكان من بينهم جورجios العرب وطيمانوس الجاثليق، ويبدو أن آراء السريان المسيحية كان لها تأثيرها على العلماء والفلاسفة والأطباء المهاجرين من الإسكندرية في منطقة إيطاليا وماحولها، وقد انصب هذا التأثير في عملية النقل من اليونانية إلى السريانية أو إلى اللغة العربية في العالم الإسلامي فيما بعد، وكان يغلب على مدارس النقلة صناعة الطب والمنطق، وسمى القائمون عليها باسم رؤساء المدارس وانتقلت هذه إلى بغداد في نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) حيث انتقل أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد في خلافة المتوكل العباسي وفي نهاية القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) أنشأت دار الحكمة في بغداد وعرف من أساتذتها الأسقف السرياني إسراييل قويري ويوحنا بن جيلان ويحيى المروزي وابن كرنيب وأبو بشر متى بن يوان ومن بعده الفارابي.

وقد عكف السريان على نقل كتب الصنعة أولاً، ثم كتب الطب لرغبة الخلفاء العباسيين في عصر الدولة العباسية الأولى وكان النقل يتم من اليونانية

إلى السريانية ثم من السريانية إلى العربية أو من اليونانية إلى العربية مباشرة وقد نقلت كتب المنطق قبل كتب الفلسفة، وفي عصر المأمون ثم نقل الكتب الفلسفية حسب طلبه بعد حلم رأى فيه أرسطو كان يذكر الإسلاميين.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذه الترجمات التي نقلت إلى الإسلاميين قد وصلت إليهم بعد أن كانوا قد بلغوا درجة الرقى والدراية العقلية تمثلت فيما وضعوه من قواعد وأحكام قياسية في حكم أصول الفكرة.

ولما كانت الترجمات اليونانية قد جاءت ملفقة تحمل طابع التحيز الهلينيستي بالإضافة إلى ما انطوت عليه من أخطاء تاريخية ومذهبية نمت في عهد النحويين، وفي كتابات بلوتارك وديوجين اللانرسى بصفة خاصة فقد عانى من تناقضاتها المفكرون الإسلاميون، ولم يسع أحد منهم أن يقوم بتصحيح أخطائها لأنها نقلت إليهم وكأنها تمثل أعظم تراث أنتجته الإنسانية عبر تاريخها الطويل. ولقد حاول الإسلاميون التوفيق بين آراء الكتب المنقولة المتعارضة بطريقة تعسفية كما فعل الفارابي في كتابه الجمع بين رأى الحكميين.

ومن ثم فإن الفلسفة اليونانية فيما عدا المنطق كان لها تأثيرها المعاكس على الفكر الإسلامى، وقد جنت على تقدمه وأعاقت مسيرته التلقائية كما سبق أن ذكرنا.

ولم تلبث هذه الفلسفة التليفقية أن تكشفت فيما بعد نتيجة لظهور نصوص أرسطية خالصة كان لها أثرها فى ظهور أرسطو الحقيقى فيما بعد عند ابن رشد، وإحياء آراء أفلاطون الحقيقى فى المدرسة الإشراقية ومع ذلك فقد ظلت نظرية الفيض القائمة على العقول العشرة الكونية هى البنية الأساسية للفكر الفلسفى الميتافيزيقى فى الإسلام وكان أرسطو قد وضع الأساس الأول لهذه النظرية فيما

أسماء بعقول الكواكب والأفلاك، وجاء الإسكندر الافروديسى لكى يجعل من العقل الفعال الإنسانى بحسب أرسطو عقلاً كونياً مفارقاً ومنفصلاً عن الانسان .

وسنرى فيما بعد كيف استطاع أفلوطين ممثل الحركة الفلسفية المزدهرة فى الإسكندرية أن يضع نظرية الصدور ابتداء من الواحد مستعينا فى ذلك بسائر المذاهب الفلسفية من فيثاغورث إلى أفلاطون إلى أرسطو بل الرواقية والغنوصية وأديان الشرق كلها، فما هى حقيقة الأفلوطينى وما هو مسار مدرسته إلى انتهاء تاريخ الإسكندرية القديمة

الأفلاطونية المحدثه وتطورها :

كان أفلوطين (٢٠٤ - ٢٧٠م) قد تعلمذ على أمونيوس سكاس فى الإسكندرية، ولازمة احد عشرة عاماً ثم أمضى بقية حياته فى مدرسته التى أنشأها فى روما. وكانت الحاجة ماسة إلى مذهب فلسفى يشبع الحاجة فى الإسكندرية والعالم فى هذه الفترة، لاسيما بعد أن فشلت الرواقية فى أن تصبح ديناً عالمياً لتسد هذا المطلب الجوهري لأباطرة الرومان .

وجاءت الافلاطونية المحدثه بما فيها من نزعة صوفية عالية وقولها بالأقانيم الثلاثة، الواحد والعقل والنفس فى مقابل الآب والابن والروح القدس، وقد أودع أفلوطين تعاليمه فى التاسوعات التى أخرجها فورفوريوس بالصورة التى نحددها عليها، ستة أقسام بكل منها تسع رسائل، وتتناول التساعية الأولى النفس الإنسانية، والثانية والثالثة العالم المحسوس والرابعة النفس والخامسة العقل والسادسة الوجود بصفة عامة أو العالم العلوى .

وتدور التاسوعات حول فكرة رئيسية هى وحدة وجود ضرورية يعتبر فيها الوجود الكلى مجلى لفيض تدريجى عن الواحد، ولا يلبث هذا الفيض الحيوى أن

يعود ثانية إلى الواحد في حركة صعود أبستمولوجية تهدف نهائى للوجود. وينبثق العقل الأول من الواحد في نطاق عملية الصدور التى تأخذ فى التمدد والانتشار فى صورة أحزمة أشعة نورانية ثم لاتلبث النفس الكلية أن تأخذ طريقها إلى الظهور النورانى المعتدل وترسب المادة فى المرحلة الدنيا للصدورات كأنها أشعة ذابلة كظلال شبحية للأنوار العليا الصادرة مما يذكرنا بالعالم المادى المحسوس الوهمى الشبحى عند أفلاطون كما يساعدنا الجدل الصاعد فى الكشف عن هذه الواحدات الصادرة وتتبع مسارها صعوداً ونحن متعلقون بحبل الشعاع متجهون إلى جناب الحق فيكون لنا طريق نازل وطريق صاعد.

(١) الجدل الصاعد :

وفيه تصعد النفس إلى الواحد، وهو يتمثل فى الإدراك الحسى بداية ثم الاستدلال العقلى، وأخيراً الحدس الصوفى، إذ تتجه النفس الجزئية أولاً إلى كثرة المحسوسات، فنرى أنه لابد من وجود تنظيم أو منظم لها يحفظ عليها وحدتها كالجيش والجوقة الموسيقية ولاتلبث النفس أن تكشف مصدر الوحدة فى المحسوسات وهى النفس الكلية، ويتقدم سير الجدل الصاعد بعد أن يكشف لنا عن حقيقة هامة وهى أن علة النظام المشاهد فى العالم المحسوس هو النفس الكلية المنبثة فى أرجائه، ولكن سرعان ما يظهر لنا أن النفس ليست هى الوحدة الكلية بل هى تشارك فى الوحدة فحسب. أما الوحدة المعقولة فهى تتمثل فى العقل الكلى الذى نجد فيه المعقولات مترابطة فى صورة عالم معقول يعود بنا إلى عالم أفلاطون المثالى.

ولكن العقل الكلى لا يمكن أن يكون عاقلاً ومعقولاً فى نفس الوقت أى أنه

لا يمكن أن يعقل موضوعاته لأن ذلك يحدث ازدواجاً في ذاتيته تتنفى معه بساطته المعقولة، فترى النفس الكلية التي انتهى سير الجدل الصاعد إليها قبل العقل الأول أنه لا بد أن يكون له وضع اسمي من ذاتيته وهكذا تكتشف الواحد بالذات الذي هو علة وجود العقل الأول وعلة الوجود كل شيء على الإطلاق.

وهذا الواحد ينتهي لديه فعل التعقل والفهم أي تعقل ذاته وسائر الموجودات الأخرى. هذا هو الواحد، وهو الخير بالذات المفرغ من كل محتوى وهو النبع النوراني الخالص الدائم، كما لو كان نبعاً ينبثق الماء منه باستمرار دون أن ينقص منه شيئاً، أو كالشمس التي تصدر أشعتها دون أن ينقص من نورها أو حرارتها شيئاً.

(٢) الجدل النازل :

على أن أفلاطون لا يكتفى بالجدل الصاعد وحده للكشف عن وحدات الوجود الصادرة، بل هو يستخدم منها جدلياً آخر هو منهجه الجدلي النازل، وهو يتخذ عكس طريق الجدل الصاعد وهو هنا يستعير من أفلاطون خطوات الرحلة الروحية أو التجربة الصوفية التي يعانيتها بداية من انطلاق الأول من الكشف في رحلة الصعود إلى الواحد ثم العودة من الواحد إلى الأشياء ثانية فيما يسمى بالجدل النازل. فنرى أفلوطين أولاً متفقاً مع نتائج المذهب الأفلاطوني المتأخر في صورته الشفوية، إن الواحد يقال على أنحاء عدة فهو واحد في ذاتيته، أي أنه ذاتية غير منقسمة إلى أجزاء، وهو أيضاً واحد حسابياً أي لا يتعدد وهو واحد كذلك لأنه لا تمايز فيه بين الذات والصفات، وهو واحد أخيراً لوحدة الفعل فيه بين الفاعل والمفعول في ذاته، فلا ازدواجية اقتضاء. لأي حدوث في ذاته القديمة.

ويحاول أفلوطين الكشف عن الواحد بأسلوب شعري حتى يتخطى الصعوبات التي قد يواجهها في هذا المجال إذ أنه لا يقيم براهين عقلية على الوجود الواحد بل يكتفى بما يشبه الرؤيا الصوفية التي لاتعد دليلاً على وجوده فهو يقول إن الواحد يتجه إلى ذاته يتأملها فيصدر عن هذا التأمل العقلي العقل الأول وياتجاه العقل الأول إلى ذاته تنتج عنه النفس الكلية وتصدر عن النفس الكلية نفوس الأحياء المائية والمادة الخ.

وهكذا تكتمل صورة العاملين المعقول والمحسوس. ويبدو أن المذهب عند أفلوطين ينطوي على اتجاهين متطابقين أحدهما الاتجاه إلى الوجود على أنه مؤلف من سلسلة من الصور أو المقولات التي يعتمد الإلحاق فيها في إيجادها على السابق، وهذه السلسلة هي موضوع تفكير عقلي للنفس، أما الاتجاه الآخر فيقوم على اعتبار أن هذه الوحدات المكونة لسلسلة الفيض هي في نفس الوقت مراتب أو محطات روحية تطهيرية صوفية يصعد من خلالها السالك إلى هدفه النهائي وهو الواحد، ونجد بالفعل عند أفلوطين تطبيق هذين الاتجاهين وترابطهما.

٣- نظرية الصدور وأصلها الأفلاطوني الرياضي :

إن فكرة الصدور هي النتيجة المباشرة لتطور مذهب أفلاطون في الكاديمية والآراء الشفوية مزوداً بنظرية الوسائط الغنوصية. وترد نظرية أفلوطين إلى نظرية فلكية عن السماء المحسوسة مستمدة من تأملات أيدوكس الفلكي في القرن الخامس قبل الميلاد فالسماء عنده مركبة من أفلاك مركزية، والفلك الذي تصدر عنه أكبر الأشعة يحتوى على الثوابت، أما الأفلاك التي تقل عنه في قوة الأشعة فإن كل منها يشتمل على كوكب سيار، ولهذا العالم السماوى المحسوس

تأثير على عالما الأرضى المحسوس فتترضخ حركته للضرورة، ويكون أزلياً تتعاقب فيه الأدوار الواحد تلو الآخر، ومن هنا نجد مصدر نظرية الأفلاك والأكوار الإسماعلية ، ونجد فى التساعيه الثانية والمقالة الأولى دفاعاً حاراً من أفلوطين عن هذا التطور الفلكى للعالم وانتقاده للآراء المعارضة له عند الرواقيين والغنوصيين للعالم ودفاعه عن قدم العالم وأزليته، وعن تيماسوس أفلاطون الذى فهم المسلمون والمسيحيون على سبيل الخطأ إنه قال يقدم العالم عن تقديمه للصناع ليخلق بحساب مثال الاله أن يخلقه فى الزمان .

ويعرض أفلوطين موقفه فى الصدور، فيرى أنه لما كان هذا العالم المحسوس ينطوى على نظام معين يتحقق فى الزمان والمكان فيجب إذن أن يكون مبدأ هذا العالم نظاماً معقولاً ثابتاً يحتوى على سائر العلاقات والتنظيمات التى نراها فى العالم المحسوس، ولكن تصور أزليته تتفق مع طبيعة العقل الخالص وهذا المبدأ أى الصادر الاول وهو العقل، فهذا إذن نظام المعقول.

ماسبب صدور الكثرة عن الواحدة :

إذا كان الواحد كاملاً وخصب الوجود فلماذا إذن يتجه إلى الإيجاد، أو بمعنى آخر ماسبب صدور الكثرة عن الوحدة؟

لقد عالج أفلاطون هذه المشكلة متأثراً بمذهب بارمنيدس فأثبت الوحدة ونفى الكثرة، إذ أنه فى فيليبوس بدأ تفسيره الرياضى للمثل حيث تكلم عن الواحد والثنائى اللامحدد وهو أن أصل الكثرة تبدأ من الثنائى اللامحدود لينتهى عند العدد عشرة، ويذكر أفلاطون بهذا الصدد أن الأعداد العشرة من واحد الى عشرة هى أعداد مثالية، وهى أصول الموجودات كذلك عند الفيثاغوريين أيضاً، ويسمىها أفلاطون بالأمهات أو بالاصول الأعلى وهى نفسها مايسميه شارحه

ابن سينا التعليمات المفارقة الأفلاطونية . وقد انتقلت نظرية العقول العشرة الى الإسلاميين والمسيحيين فيما بعد طريق النصوص الأفلاطونية ومن خلال ما اقتبسها أفلوطين منها بعد أن مزجه بنظرية جديدة في الصدور أو في فيض العقول عن الواحد، ولما كان أفلوطين لا يذكر مصدر هذه النظرية - أى نظرية العقول العشرة - وقد نقلها عنه الإسلاميون فيما بعد بعد انتهاء بالعقل الفعال الذى أشار اليه الإسكندر الأفروديسى وربطوها بمذهب بطليموس وايدوكس الفلكى، ومن هنا جاء تخطيهم فى تحديد عدد العقول الصادرة بدقة كاملة بعد أن ربطوها بنظام الافلاك، وهى ليست عشرة، ونضرب مثلاً على ماوقع فيه الإسلاميون، ومانقل عنهم من تخطى فى هذه المسألة بما نجده عند الفارابى فهو مرة يذكر أن العقول عشرة، ومرة أخرى يذكر أنها ثمانية، بينما يذكر ابن جبرويل اليهودى أنها إحدى عشرة، الأمر الذى يدل على عدم معرفتهم بمصدرها الأفلاطونى فى التعاليم الرياضية لأفلاطون.

وقد لاحظ أبو البركات البغدادى هذا الخلط الذى وقع فيه الإسلاميون بصدد نظرية العقول العشرة التى توارثها عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية، فتصدى لتغيير هذه النظرية وتساءل فى تحد ظاهر عن مصدر هذه النظرية إذ يقول «نريد أن نعرف هل هذه النظرية نقلية، أى موحى بها، فينبغى لنا حينئذ ألا نناقشها، أم أنها تأتى من إبداع عقولهم فيجب، والحالة هذه، أن نعرض لها بالنقد والتحليل، إلا أنه يبدو أن أصحابها قد وضعوها وضعا كأنها نصوص إلهية بدون حجة أو دليل على صحتها». ومن ثم فإن هذه النظرية تعد باطلة، إذ كيف تُحد القدرة الإلهية اللانهائية فى عشر صدورات فحسب فى العقول العشرة فقط، وكما يقول الذكر الحكيم أن المخلوقات الإلهية لامتناهية بحيث لا يمكن لأحد أن

يحصيها عدا، وانتهى أبو البركات من نقده إلى إثبات أن الأفضل من ذلك أن نلجأ إلى القول بمثل أفلاطون وأن نقول أن الموجودات الحقّة والعليا المعقولة هي صور أو مثل أفلاطون أما غير ذلك فغير معقول.

أما فكرة الصدور نفسها فقد نجح أفلاطون في آرائه الشفوية في التقريب بين المحسوس والمعقول بعد أزمة المشاركة المعروفة، إذ نراه يرتب عوالم هندسية بالإضافة إلى الأعداد المثالية العشرة ابتداء من النقطة ثم الخط والطول والعرض والعمق كأشكال مثالية ثم الجسم المثالي، وهكذا أصبح الصعود عبر العالم الروحي ممكناً دون عثرات، وهذا هو طريق الصوفية الذي يرسمه المذهب كما تستمر حركة النزول فلسفياً من الواحد عبر العالم المعقول إلى العالم المحسوس، وهكذا تستمر حركة الصدور التدريجي أي حركة الفيض النازلة من الواحد عبر العالم المحسوس دون أن تعترضه صعوبة الانتقال من المعقول إلى المحسوس. على أننا لانكاد نجد عند أفلوطين أي نوع من البرهان المنطقي الذي يصلح للرد على المعترضين على نظرية الصدور فهو يستعيز عن هذا بأسلوب عاطفي صوفي يكاد يكون نوعاً من الإبداع الشعري أو الأدبي، فنراه يقول في التاسوعات : إذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد فكيف صدر هذا عن الواحد، فليس هذا الموجود سوى شعاع طاهر عنه شعاع يفيض منه وهو (أي الواحد) باق في كيانه الأزلي، كما تصدر الحرارة عن النار، والبرودة عن الثلج والروائح عن المشومات، وهي تصدر عنها آثار تجاوزها، وهكذا فإن الواحد تفيض منه الموجودات التي تنعم بجواره «وعندما يصل أي موجود إلى كماله يلد موجوداً شبيهاً به فالموجود الأكثر كمالاً هو الخير بالذات يبقى ثابتاً وتصدر عنه الموجودات كما تفيض الأشعة عن الشمس. يقول أفلوطين «تخيل نبعا مائياً

لامصدر لمائه، وهذا النبع يوزع مياهه على الأنهار كلها، ولكن مع هذا لا ينضب ما يحتويه من ماء أبداً، ولا تتحرك مياهه أو يتحرك مستوى الماء فيه نتيجة لهذا التوزيع بل يبقى ساكناً وفي مستوى واحد دائماً هذه الأنهار الصادرة عنه تتجمع أولاً عند الخروج منه في مجرى واحد، ثم تبدأ في التفرق فيأخذ كل منهما طريقة الجزئي الخاص به.

يبدو إذن أن المحرك الأساسي في عملية الصدور هو تلك الحياة الروحية التي تنشر باستمرار في عالم الفيض الأفلوطيني، ومن ثم فإننا نؤكد ماسبق أن أشرنا إليه في مقدمة البحث، وهو أن التصور الميتافيزيقي للوجود مرتبط بالتجربة الباطنية في الحياة الروحية أو بمعنى آخر أن الحقيقة الميتافيزيقية هي نفسها الحياة الروحية متخذة صورة أقانيم تعتبر كالنقطة في الخط المستقيم وهي تندمج في النهاية لتعبر عن الوحدة والاستمرار، والتجربة الباطنية وحدها هي التي تظهرنا على هذا الاستمرار.

وهكذا نجد كيف أن موقف أفلاطون الرياضي، مضاف إليه فكرة الوسائط تعتبر هي الجذور الأصلية لنظرية الصدور عند أفلوطين، فكما أن العقل وسيط بين الواحد والنفس، فكذلك نجد أن النفس وسيط بين العقل والمحسوسات، أما حركة الصدور فهي تلقائية والعالم قديم وأزلي، والمادة شر مطلق، ولما كان الخير مبدأ أول لهذا لا يمكن أن يكون الشر مساوفاً لوجود الخير كما هو الحال عند المانوية، وأفلوطين يجعل للشر وجوداً ذاتياً، ولكنه وجود مطابق للمادة فالمادة شر بالذات حسب العقلية الآورفية القديمة وهي وهم زائل أي لاوجود كما قال أفلاطون.

وقد كانت هذه المشكلة أي «وجود الشر» هي سبب ارتداد القديس

أوغسطين عن المسيحية كما يذكر في اعترافاته إلى أن عاد به القديس امبروزو إلى حظيرة الإيمان بعد أن أقنعه بأن الشر لا وجود له، وأنه أمر نسبي وليس ندأ مساوياً للخير، حتى لا يعترض هذا التصور سبيل رحلة الصعود الى الواحد أو الخير بالذات.

المدرسة الأفلاطونية المحدثه في عهدها الأخير

الأمر الذي لا شك فيه أن استمرار مذهب أفلوطين وسيطرته على الفكر في الإسكندرية وفي العالم الهلينيستي إنما يرجع إلى أن التاسوعات قد احتوت معظم صور الاتجاهات العقلية في هذا العصر جنباً إلى جنب مع التيارات اللاعقلية من سحر وتنجيم وطقوس عملية، وأديان شرقية، وتعاويد وعلوم المشعوذين إلى غير هذا. وكان هذا هو الطابع الذي تميزت به المدرسة في كتابات (المتأخرين) من أتباعها من أمثال «فورفوريوس»، إلى يوحنا الدمشقي مروراً ببابيليخوس وأبروقليس ودمسكيوس، وكان فورفوريوس (٢٣٣-٣٠٥ م) تلميذاً لأفلوطين، وقد نشر آراءه وكتب تاريخ حياته وله رسالة يهاجم فيها المسيحية، ويرى أنها لم تأت بجديد غير ما جاء به اسقليبيوس (وهو ابن أبوللو) إله الطب عند اليونان، ويلاحظ أن المدرسة الأفلاطونية المحدثه قد انتشرت إلى فروع منها :

أولاً : المدرسة السورية وفروعها في برغامه :

وقد ظهر فيها يامبليخوس وهو أعظم فلاسفة الأفلاطونية المحدثه المتأخرين وكان يمارس التعليم في عهد دقلديانوس، وقسطنطين، وسمى بالإلهي، وكان يربط أفلاطون وأرسطو بفيثاغورث ثم يمزج تعاليمهم بأديان الشرق وتصوفه والتراث السحري للعالم القديم، وسمى هذا الخليط اللاهوتي «علما» مع أن الهدف الأخير من هذه التعاليم هو الوصول بالنفس إلى الاتحاد

بالله، والوحي الالهي هو الذي تعلمنا كيف نبليغ هذا المقام، فكان الكهنة عنده أعلى مرتبة من الفلاسفة لأنهم هم حملة الوحي الإلهي، وهم الذين يعلمون الناس كيف يكون التطهر لتتخلص النفس من الجسم وتسمو الى مستوى الوجود الأول.

ويدافع يامبليخوس عن الفرد، ويبرر وجود الوسائط لأنها هي التي تحرر الإنسان من القوة الضاغطة، ولا يصلح في تحرير الإنسان مادام مرتبطاً بالجسد سوى التعاويذ السحرية والطلاسم التي هي واسطته إلى الموجودات العليا.

وعلى الرغم من قبول يامبليخوس لهذا التراث، إلا أنه أقبل على الرياضيات بشغف واستفاد من الفكر القديم على العموم وبالإضافة إلى هذا فإننا نلمس من مذهبه تأثيراً لنحلة القبالة، ولا سيما فيما ذهب إليه من ثلاثيات وجودية مرتبة بعضها فوق بعض في سلم الفيض ابتداء من الواحد، وهذا هو الترتيب الذي استعاض به يامبليخوس عن أقانيم أفلوطين الثلاثة، وهنا نجد ثلاثيات الإسلاميين تجاه العقل الى ذاته، ثم الى العقل الصادر عنه ثم إلى الواحد، وهذه الثلاثيات تصدر في غير انقسام ودون تشتت وتتضمن الثلاثية الوجودية الأولى ثلاثة مبادئ هي :

أ- مبدأ الذاتية، وهو يشير إلى الوحدة.

ب- مبدأ الصدور أو التباین وهو يشير إلى الكرة ويقصد به الثنائي اللامحدود عند أفلاطون.

ج- ونجد أخيراً مبدأ الرد (أو الرجعة) ، وهو يقال عند أفلوطين النفس لأنها هي التي ترد كثرة العالم المحسوس والنفوس الجزئية إلى وحدة نفس هي النفس الكلية.

غير أن جميع المراتب الثلاثية، التي تلى ثلاثية الوجود الأولى تستمد مبادئها منها فتحصل على الوحدة، ثم مايسمح بصدور الكثرة عنها، وأخيراً مايسمح بالعودة إلى العالم المعقول، ويلاحظ من ناحية أخرى أن جميع وحدات العالم المعقول عند بامبليجوس آلهة مرتبون في ثلاثة مستويات : آلهة المعقولة الخالصة، ثم آلهة مافوق العالم، ثم الآلهة الحاليين للعالم، وهؤلاء الآلهة هم الذين يعنون بعالمنا، وتتعقد الصلة بيننا وبينهم وهم يشكلون مانسميه نحن بالقدرة الالهية. أما الواحد أو المطلق عند أفلوطين فهو إله متعادل لايمكن أن نعرفه، وقد تحل هو من أى علاقة تربطه بالعالم على عكس الإله عند المسيحيين، فكأن التصويرين الأفلوطينى والمسيحى للإله كانا على طرفى نقيض ولكن الأفلاطونية المحدثه كانت مدرسة تطهر وممارسة روحية عملية يتعين على المرید فيها أن يسلك سبيل التطهر والتجرد حتى يصل الى الله، لهذا فقد كان لزاماً على فلاسفتها أن يضعوا على الطريق وسائل روحية تجعل العبور إلى العالم الأعلى ميسوراً، فتستمر الصلة بين مراتب الوجود التنازلية المختلفة التى لا تشارك أصلاً فى الواحدة المطلقة (أى الواحد) بل يكون اتصالها بمراتب الوجود المعقولة المتعالية والصادرة عن الواحد.

والواقع أن الواحد عند بامبليخوس ليس هو نفسه تماماً الواحد الأفلوطينى، ذلك لأن بامبليخوس أشار إلى نوعين من الواحد: واحداً أولى وهو فوق المبادئ ولا يمكن التعبير عنه أو وصفه. أما الواحد الآخر، فإنه ينطبق على الواحد أو الخير عند أفلوطين، وكذلك ينقسم العالم المعقول عند بامبليخوس، وهو العقل والأقنوم الثانى عند أفلوطين إلى قسمين : عالم معقول، وعالم عقول، ولكل من هذين العالمين ثلاث ثلاثيات وتنقسم النفس (الأقنوم الثالث عند أفلوطين) إلى

قسمين أيضاً، وفي هذه المرتبة نجد نفوس الملائكة والجن والأبطال وهذا ما نراه عند أبروقلس.

وأخيراً نجد أن يامبليخوس قد عبّر عن تيارات العلوم الخفية التي سيطرت تماماً على أخريات العصر الهلينيستي، ودافع عن التنبؤ والتعاويذ والطمسات وعبادة الأوثان، وآمن بالمعجزات وبالخواص السحرية للأعداد، وظهرت وجوه كثيرة من المفكرين في مدرسة يامبليخوس منهم ثيودوروس الأثيني الذي تتلمذ أيضاً على كل من «فورفوريوس» و «أبروقلس»، ومنهم أيضاً أديسيوس الكابادوسي ويوناببوس السارديسي.

ثانياً - مدرسة أثينا:

ظهر في هذه المدرسة عدة شخصيات هامة من الشراح والمعلقين على النصوص القديمة من أمثال: ثامسيطوس، وبلوتارك، وسوريانوس، ومارينوس دمسكيوس، وسمبليقيوس وكان أبرزهم على الإطلاق الفيلسوف «أبرقليس» (٤١٠ - ٤٨٥م)، ويبدو أن مذهب الفيض الإسلامي قد استمد أصوله من فلسفة أفلوطين ومن موقف الإسكندر الافروديسي خلال الفترة المتأخرة إلى أواخر القرن السادس الميلادي.

وسيكون على الإسلاميين أن يخرجوا هذا المذهب ويتأثر بهم المسيحيين فيما بعد، فقد نقلت آراء هذه المدرسة من المتأخرين إلى المسلمين، ولاسيما الصورة الأخيرة بعد تطورها خلال مدرسة يامبليخوس، وقد ذكر الإسلاميون كل رجال هذه المدرسة في مؤلفاتهم مثل القفطي، والشهرستاني، والشهر زوري والرازي ... إلخ.

أما مذهب أبروقلس فكان يستند إلى أفلوطين، ثم إلى التيارات الدينية، إذ

كان يخلط الفكر الفلسفى مع تيارات الزهد والعلوم الخفية، ويزعم أن روح نيقوماخوس الجديد قد تقمصته، وعرف عنه تمسكه وتحمسه الشديد لممارسة الطقوس والشعائر الدينية للمدرسة، والتمسك باعتقاداتها وتقديسها للأشعار الأروفية، وكان أقدر الجميع على صياغة مذهب يعبر عن النزعة القلبيقية المستحكمة التى انتهى إليها العقل اليونانى فى العصر الهلنيسى، والتى سيكون لها أثرها الكبير فى القرون الوسطى المسيحية وفى العصر الإسلامى، ولا يخرج مذهب أبروقلس عن ثلاثيات يامبليخوس الوجودية فهناك وحدة وجودية أو تعبیر عن الوحدة وتصدر عن هذه الوحدة الكثرة ممثلة فى العقل، ثم تعود الكثرة إلى الوحدة ممثلة فى الوحدة الكلية حيث نجد أن الواحد هو وحدة مطلقة لا صلة لها بالعالم، وهو علة دون أن يكون علة حقيقية وهو ليس وجوداً أو لا وجوداً.

أما العقل أو الأقنوم الثانى عند أفلوطين فقد صدرت عنه ثلاث مراتب أولها مرتبة المعقول، ونجد فيها الوجود اللامتناهى أو الصور وثانيها مرتبة المعقول الحاصل على الفكر، ونجد فيها القوة والوجود ووحدتهما الحياة المعقولة، وثالثها مرتبة ما هو حاصل على الفكر ونجد فيها الفكر الثابت ثم الفكر فى حركته أى الإدراك الحسى ويجمعهما الفكر المتأمل، وهذه المراتب الثلاث يكشف كل منها عن وجه من وجوه العلة الأولى وهى على التوالى تكشف عن وحدة الأول الدائمة ثم عن خصوصيته التى تتمثل فى المعقولات أى فى مثل أفلاطون أو الصور التى ينطوى عليها العقل أو الصادر الأول، ثم أخيراً تكشف المرتبة الثالثة عن كمال العقل اللامتناهى. ثم يعود أبروقلس فيقسم المرتبة الأولى والثانية إلى ثلاث ثلاثيات، أما ثلاثية الفكر فإنها تنقسم إلى سبع ثلاثيات

وينتهي أبروقليس إلى تسمية الثلاثيات باسم الإله ويختار لها أسماء من بين أسماء الآلهة الشببية.

ونجد أخيراً أن النفس وهى الأَقنوم الثالث عند أفلوطين ويضع لها أبروقليس ثلاث مراتب : مرتبة إلهية ثم مرتبة القوات (الجن والملائكة) ثم المرتبة الإنسانية.

أما المرتبة الأولى من الأَقنوم الثالث فهى تنطوى على ثلاث مراتب للنفوس: مرتبة الثلاثيات الأربعة لرؤساء الآلهة، ومرتبة الثلاثيات الأربعة للآلهة الحرة، ثم مرتبة الآلهة الحالة فى العالم وهى : آلهة النجوم والكواكب والآلهة العنصرية.

والمرتبة الثانية من النفوس تنقسم إلى ملائكة وآلهة هى جن ثم آلهة أبطال، والمرتبة الثالثة أيضاً تشتمل على النفوس الإنسانية التى تحل بالجسم والنفس بصفة خاصة ذات طبيعة أثيرية نورانية، وأما المادة فهى الأَقنوم الرابع عند أفلوطين، ونجده يجعلها مخلوقة للنفس وهى يشتقها مباشرة من اللامحدود الذى يضاف إليه المحدود فيكون منهما الخليط.

المراجع العربية

(١) أبوريان (محمد علي) : تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان :

١- من طاليس الى افلاطون

٢- أرسطو والمدارس المتأخرة

٣- تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام

٤- أصول الفلسفة الاشراقية

(٢) ابن سينا : الشفاء

الاشارات

رسائل في الحكمة والرياضيات

(٣) بدوي (عبد الرحمن) : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية.

من الإسكندرية الى بغداد - ترجمة مقال ماكس مايرهوف.

(٤) الغزالي (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة.

الرد على الباطنية

(٥) ميللي (ألدو) : العلم عند العرب - الترجمة العربية

- (1) Armstrong: The structure of the Intelligible world in the philosophy of plotinus.
- (2) Brehier (Emile): L'Intelligence chez plotin'ed : Boivin, Paris.
- (3) Cassartelli : E.R.E. art. Dualism (Persion).
- (4) Cochez : Les Religion de l'Empire dans la philosophie de plotin 1915 .
- (5) Cumont : Recherches sur le Manicheisme.
- (6) Ency. of Religion & Ethics : art. Cnoticism - Hermes - Orphim.
- (7) Festlgière : Les Revelations d'Hermes Tresgiste Paris.
- (8) Inge (W.R) : The Philosoaphy of Plotinus, London, 1918.
- (9) Simon : Histoire de l'ecole d'Alexandrie, 2 Vol, 1843-1845.
- (10) Vacherot : Histoire critique de l'ecole d'Alexandrie, 3 Vol, 1864 - 1851.
- (11) Whittaker (E) : the Neoplatonists, Camb. 1901 2'édit, 1918.

بعض منتخبات من
كتاب الإمام بالأعلام فيما جرت
به الأحكام والأموال المقضية
في واقعة الإسكندرية (سنة ٧٦٧هـ) (*)

النويري السكندري

* صدرت هذه المقالة في مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية (جامعة فاروق الأول سابقاً) - المجلد الثالث، ١٩٤٦ م ص ١١٩ - ١٢٩ .

بعض منتخبات من
كتاب الإمام بالأعلام فيما جرت به الأحكام
والأمور المقضية في واقعة الإسكندرية (سنة ٧٦٧هـ)

- ١ -

ذكر المنامات التي رأيت قبل واقعة الإسكندرية، قال المؤلف غفر الله له ولوالديه وللأقربين إليه ولجميع المسلمين، أخبرني الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد بن صلاح التاجر المصري قال كنت بالإسكندرية قبل الواقعة بأيام قلائل فرأيت في المنام أن رحبة الجامع الغربي^(١) صارت بحراً طافحاً وإذا بالسماء قد مطرت جمرأ يتوقد فشرب الجمر ذلك البحر بكماله وصار الجمر على حاله ينقد ثم مطرت السماء بعد ذلك ماء فأطفئ ذلك الجمر فصار فحماً أسوداً قال فمددت يدي إلى فحمة لأتناولها فانفلقت فلتقتين الواحدة كبيرة والأخرى صغيرة فتناولت الصغيرة فلولا ألقيتها سريعاً احترقت أصابعي من شدة حرارتها قال فاستيقظت من نومي فزعاً مما رأيت فجرى بعد ذلك وقعة الإسكندرية، وأخبرني الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد المؤدب قال: رأيت في المنام قبل واقعة الإسكندرية بأيام قلائل كان سبابتي^(٢) احترقتا بالنار فعبر المنام المذكور بأن الإسلام يحدث فيه حدثاً فحدث أمر القبرسي بالإسكندرية، وأخبرني الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد بن أحمد التاجر السفار قال: كنت في الإسكندرية فرأيت في المنام قبل الواقعة بخمسة عشر يوماً كأنني في قصر عظيم على ساحل

(١-٢) انظر القسم الأفرنجي.

البحر المالح وجماعة كثيرة من الرجال والنساء خارج القصر وكأنهم أحسوا بعداء فصارت النساء يلطمن خدودهن ويقلن واء واء قال: فقلت لهن قولوا يارسول الله نحن فى حسبك نحن فى جبرتك ثم قال: ورأيت طائفة من الفرنج مسلمين داخلين الإسكندرية وفيهم جنس لهم أذنان كأذنان القروذ قال فانتبهت من نومى مذهولاً مما رأيت فجرى بعد ذلك واقعة الإسكندرية، وأخبرنى على بن راشد الحجازى المقيم بالإسكندرية والمدير برفع التجار على الدواوين يكتبون عليها خطوطهم قال: رأيت فى المنام قبل الواقعة بنصف شهر نسوة طوال القامات عليهن اليرز البيض فسألت إحداهن عنهن فقالت إنهن أولاد الأنبياء والشهداء والصالحين ضمنتهم أبأوهن خارجين بهن من الإسكندرية فقلت ما سبب ذلك قالت ان الإسكندرية مسخوط عليها قال فضربت بيدى الواحدة على الأخرى وإذا أنا أسمع حس رجال ولا أراهم ثم ان النسوة اختفين عنى وكن بشارع^(١) قاعة رماة القرافة ومدرسة البلبيسى قال فانتبهت من نومى مرعوباً فجرى بعد ذلك واقعة الإسكندرية، وأخبرنى الشيخ الصالح ربحانى الحبشى وذكر أن له سبع غزوات فى الفرنج قال بينما أنا نائم بدمشق فى شهر رمضان سنة ستة وستين وسبع مائة وإذا بقائل يقول قم وامض إلى الإسكندرية لتصلى على أهلها قال فانتبهت من نومى وأنا متعجب من ذلك فسافرت منها إلى القاهرة فاقمت بها أياماً وتوجهت إلى الإسكندرية فى أول المحرم سنة سبع وستين وسبع مائة فلما علمت أن الفرنج ظفروا بالإسكندرية اختلطت بهم لمعرفتى بلغتهم بعد أن تزييت بزيتهم وتوصلت إلى الملك القبرسى فصرت مع جملة خدمه فاخترت أحد مهاميزه الذهب فصار عندى إلى أن بعته بثلاثمائة

(١) انظر القسم الافرنجى.

درهما نقرة ثم قال وكانت الفرنج تستخدم رجال المسلمين في النهب يحملونه له وقالوا لهم نعتقكم بعد ذلك فلما فرغ النهب أخذوا سبعين رجلاً منهم وربطوهم بالسلاسل في صاري مركب كان ملقى بالجزيرة وأطلقوا فيهم النار فاحترقوا وماتوا شهداء رحمة الله عليهم أجمعين.

-٢-

ذكر منام ريوك والد ربير قبل مولد ربير صاحب قبرس لعنهما الله تعالى وصفة فتح الصحابة رضی الله عنهم للإسكندرية ودمياط وغير ذلك من الواردات المستطردات، حدثني أبو محمد عبد الله بن محمد الإسكندري عن بعض اسارى المسلمين قال كنت فيما مضى من الزمان أسيراً بقبرس وطالت مدتي في الأسر بها فجلست يوماً إلى جانب قسيس فسألني عن مصر وأخبارها فشرعت أذكر له كثرة جيوشها وعددها وعظم مملكتها ومنعتها وكثرة خيرها وبركتها فقال القسيس حدثني الملك ريوك صاحب هذه الجزيرة أنه رأى في منامه قائلاً يقول له يخرج من صلبك ولد يظفر بالإسكندرية قال الاسير فتعجبت من قول القسيس وقلت له هذا المنام أضغاث أحلام إن صاحب قبرس لا تقدر على الإسكندرية أبداً لحصانتها ومنعتها وكثرة أهلها واسلحتها فقال القسيس هكذا حدثني به الملك وأنا أيضاً متعجب من ذلك وقد يكون هذا المنام كما ذكرت أضغاث أحلام ثم ضرب الدهر ضرباته وصح منام ريوك المذكور وظفر ربير بها في أواخر المحرم سنة سبع وستين وسبع مائة فإن كان ربير الملعون فعل بالإسكندرية ما فعل فقد فعلت المسلمون بنصاري الروم قديماً أكثر ما فعل القبرسي اللص بها لأن المسلمين ملكوها وأقاموا بها المئين من السنين والقبرسي دخلها لصاً وخرج منها هرباً.

-٣-

ذكر السبب الذي حمل صاحب قبرس على غزوة الإسكندرية وغير ذلك من الواردات المستطردات، وذلك أن الله سبحانه إذا أراد أمراً وقدر تقديراً قدم على ذلك القدر المقضى أسباباً يتوصل إلى ذلك المحتوم المقدور ألا ترى أن الله سبحانه لما قضى أن الأفرنج تظفر بالإسكندرية كيف قدم على ذلك المقدر المقضى أسباباً سبعة، السبب الأول منعة السلطان الصالح، أن السلطان الصالح صالح^(١) بن الملك الناصر محمد بن الملك المنصور^(٢) قلاون سلطان الديار المصرية والشامية وغيرهما منع دواوين النصارى في سنة خمس وخمسين وسبع مائة من الديونة وأن واحداً منهم لا يكتب بديوان إلا أن أسلم ومن بقى على نصرانية يلبس خشن الثياب وأن تقصر أكمامهم وأذيالهم وتصغر عمايمهم ويركبون الحمر على شق واحد وكذلك ساير النصارى الذميين فامتثل ذلك وكان فعل السلطان ذلك بهم عزة ونصرة لدين الإسلام وإن تكون ساير الدواوين في دولته مسلمين لا كافرين ... ثم أمر السلطان أن يفعل باليهود كما فعل بالنصارى إن بقوا على يهوديتهم من تصغير العمايم وتقصير الثياب وأن تتيذر نسوان النصارى باليزر الزرق ونسوان اليهود باليزر الصفر ليطمئذوا من نسوان المسلمين بذلك فتعبثت باليهود والنصارى عوام المسلمين صاروا يرمونهم من أعلى الحمر بوكزهم لهم ويستسلمونهم بالضرب والإهانة ويتسببون في كتب الحجج عليهم بإسلامهم فعلوا ذلك بمصر والقاهرة والإسكندرية فصارت الإفرنج بالإسكندرية لما رأوا عوام المسلمين فعلوا بالنصارى الذميين ما فعلوه من

(١) اسم هذا السلطان الملك الصالح صلاح الدين صالح.

(٢) في الاصل: الناصر!

استسلامهم لهم بالضرب والإهانة خافوا لئلا يرتدوا عن الإسلام إذا سافروا فصاروا يرفعون بضائعهم وأثاثهم إلى المراكب بسرعة وسافروا اخبروا نصارى الرومانية بما فعلته المسلمون بأهل النصرانية فكان ذلك والله اعلم سبباً لهيجان القبرسى وطوافه بأرض الرومانية وجمعه للصوص أهل ماء المعبودية وحشره بهم إلى الإسكندرية، وسيأتى فيما يرد من هذا الكتاب خبر طوافه وجمعه لزعران النصارى ومساعدة ملوكها له حتى ظفر بالإسكندرية على حين غفلة من جيوش الديار المصرية إن شاء الله تعالى، السبب الثانى كما قيل والله اعلم أن بطرس صاحب قبرس لعنه الله لما ولى الملك بعد هلاك أبيه ريوك أرسل إلى السلطان الملك الناصر حسن يسأله ان يرسم له بالتوجه إلى بلد صور بساحل الشام ليجلس على عمود بها كعادة كل من يملك جزيرة قبرس لأنه لا يتم له ملكها بزعمهم إلا بالجلوس على ذلك العمود أو مكاناً مختصاً بالجلوس الملك فيه ليتم له بذلك الملك ويصح له نفاذ حكمه فى رعيته فاحتقره السلطان ومنعه الدخول إلى بلد صور فكان ذلك والله أعلم سبباً لغزوة الإسكندرية، السبب الثالث أنه اتى الى ميناء الإسكندرية فى شوال سنة خمس وخمسين غراباً فيه كراسلة أى لصوص^(١) من الافرنج تشوش مينائها وتخطف ما تقدر على خطفه فصار الغراب المذكور يدور من ميناء الإسكندرية الغربية إلى مينائها الشرقية فرأى مركباً أنتت من جهة المينة الغربية قدمت إلى الإسكندرية من بر التركية فيها تجار المسلمين بمتاجرهم فهاجمها الغراب المذكور وحاربتها فحاربتة وقاتلته فلم يقدر عليها لعلو سمكها وخروج رماة المسلمين فى القوارب من الساحل لحمايتها منه رموا عليه سهامهم بقسى الجرخ التى معهم فسلمت منه ودخلت بحر السلسة

(١) انظر القسم الافرنجى .

أرسلت بشاطفه بالقرب من الباب الأخضر فصار الغراب المذكور يجول يمينا وشمالا فارسل إليه الأمير سيف بلاط نائب السلطان بالإسكندرية بإشارة تاج الدين موسى بن الخازن ناظرها فناصلة الفرنج المقيمين بها يستخبرونه عن امره وما سبب جولانه في المينتين فرجعوا في القارب الذي ركبهه إليهم اخبرهما عنهم أنهم يريدون ما يأكلون ويشربون ويرتحلون فارسلا لهم مأكولا وقرب ماء فأخذوا القرب بمائها وكانت نحو الخمسين قرية وكان المأكول خبزاً ورماناً وموزاً وسمكاً وغير ذلك ثم أنهم نظروا مركباً قدمت من الشام فوثبوا عليها اخذوها بما فيها من البضائع ورموا رجالها بميناء أبوقير ومضوا بها ولم يراعوا حق الاحسان بما طعموا وسقوا فكانوا كما قيل

إن العدو وإن أبدى مسالمة إذا رأى فيك يوماً فرصة وثبا

وسياتي فيما يرد من هذا الكتاب خبر زورق المغاربة الذي أخذته الفرنج القبارسة من مينة الإسكندرية بوسقه والمركب الذي أخذته الفرنج أيضاً من خارج مينتها في تواريخها إن شاء الله تعالى، ولما بلغ السلطان الملك الناصر حسن خبر الغراب المذكور عز عليه ما فعل معه من المأكول والمشروب وقال العدو ينبغي جوعه وعطشه فكيف يطعم ويسقى ليقوى على أذى المسلمين ثم أنه ارسل الأمير سيف الدين بكنمر الشهير بالوشاقي إلى الإسكندرية كاشفاً فخضر ونزل بدار العدل المجاورة لبيت المال وهو الذي كان بناها أيام ولايته بها فكشف عن الخبر وجرت امور يطول شرحها ثم إن صاحب قبرس أتاه خبر الغراب المذكور وما فعله بمينتي الإسكندرية مع ما أطعم وسقى ولم يخرج له احد حاربه ولاقاتله طمع فيها وكان فعل الغراب المذكور كما قال الشاعر

أمور تضحك السفهاء منها ويختشى من عواقبها اللبيب

فاستجاش القبرسى الجيوش من ارض الرومانية بعد ظفره بمدينة انطاكية
بير التركية وتوجه بتلك الجيوش النصرانية نحو الإسكندرية والطلب على قدر
عزة المطلوب فبذل الروح والمال فى ركوب المشقة لينال وصل المحبوب كما
قال الشاعر

وكل نقيس القدر مطلبه وعر ومن طلب الحسنة لم يغنه المهر
ثم انه هان عليه سفك دمه بعد الجروح فبذل مهجته والروح ولسان حاله
يقول

تريدين ادراك المعالى رخيصة ولا بد دون الشهد من ابر النحل
فلما تحمل الملعون المشقة وابذل فى كلاب النصارى النفقة ولم يجد
بالإسكندرية أحداً من جيش الحلقة دق فيها بجيشه دقة أكل اللحم وشرب المرقعة
كما سيأتى ذكر مفصلاً إن شاء الله تعالى فافتخر الملعون بظفره بالإسكندرية
بين ملوك النصرانية ... ، والسبب الرابع أن غراباً هجم على الجزيرة المقابلة
لرشيد واخذ منها من المسلمين خمسة وعشرين نفراً مابين رجال ونساء وصادف
احد الفرنج بتلك الجزيرة بقرة يتبعها عجلها فضرب الفرنجى العجل بسيفه قطعه
نصفين فلما رأت البقرة ما فعل الملعون بابنها هجمت عليه نطحته بقرونها ألقتة
بالأرض سريعاً وصارت تتابع عليه النطح حتى قتلتة فأخذت بثأر ولدها وكان
خلفها خصا من القصب فيه ثمانية من الرعاة ليس بأيديهم غير عصيهم
فقصدتهم جماعة من الفرنج ليستأسروهم فصارت البقرة تهجم فيهم وتنفرهم
عنهم إلى أن أدركتهم المسلمون بالأسلحة القاطعة والجواشن المانعة فهربت
الفرنج عند رؤيتهم لهم فكانت تلك البقرة سبب سلامة الذين كانوا بالخص
المذكور ثم إن المسلمين لما رأوا الفرنجى مطروحاً بالأرض قتيلاً متضمخاً

بدمائه وولد البقرة مقسوماً شطرين سألوهم عنها فأخبروهم بفعل البقرة بالفرنجي حين قتله ولدها وسلامتهم من الأسر بسببها فأخذ صاحب البقرة سلب الفرنجي وقال غنيمة بقرتي فقد جاء في الحديث من قتل قتيلاً فله سلبه والبقرة ملكي وقد جاء في الخبر أنت ومالك لسيدك .. ثم أن الفرنجي قتل البقرة صلب ورجم وصارت الناس تأتي لتنظره ويقوون هذا قتل البقرة هكذا أخبرني بذلك رجل من أهل رشيد والله اعلم ثم أن القبرسي لما بلغه خبر الغراب وما فعله بجزيرة رشيد من أخذه الاسارى منها فطمع في الإسكندرية وعمل عليها حتى ظفر بها، والسبب الخامس أن ثلاثة أغرية اتوا مينة بوقير وقت الفجر سابع عشرين شعبان سنة اربع وستين وسبع مائة اخذوا من قصور البساتين ستة وستين نفرأ من المسلمين مابين رجال ونساء وصبيان وإناث ومضوا بهم الى ساحل صيدا بالشام افتدتهم منهم المسلمون ورجعوا الجميع إلى اوطانهم ببوقير، وبوقير أرض بها بساتين وقصور وهي شرقى ظاهر الإسكندرية على ساحل البحر المالح، فذكرت الإسارى أن عدة الفرنج أصحاب الغريان الثلاثة مائة نفس من جملة سيوفهم سيوف خشب مطلية بالقزدير الابيض يوهموا بها لعدم قدرتهم على ثمن سيوف يشترونها لكن لما اخذوا فدا المسلمين المأسورين بصيدا صار لهم بذلك السيوف والسلاح فالله تعالى يخذلهم ويلعنهم ويخذلهم فلو كان للمسلمين حين أتوا إلى بوقير غراب واحد معمر بالرجال والسلاح أخذهم سرعة فلما بلغ القبرسي فعلهم ذلك ببوقير ولم يجرّد احدا من أهلها في وجوهم سيف واحد طمع في الإسكندرية، السبب السادس أنه أتى إلى جهة بوقير ست غريان جروا في البحر ليلاً جرياً مفسوداً لعدم جاسوسهم الذي يكون في البر يقد لهم ناراً في الليل يقصدون جهتها فسمعت الصيادون الذين

يصيدون السمك فى الليل داخل البحر فى قواربهم حس جذف تلك الغريان
 فاخذوا حذرهم منهم فمصت الغريان بجريهم المفسود إلى جهة رشيد وكان
 جريهم أولاً بقلاعهم وجذفهم لبوقير فلما انفسد بهم الجارى إلى رشيد نزل
 جماعة كبيرة من الفرنج من ثلاثة أغرية إليها ففطنت بهم المسلمون فاتوهم
 بكثرة عددهم وعددهم فهرت الفرنج منهم طالبين غراباً من الثلاثة فسبقهم
 احمد الجداوى المعروف بالباشق إلى إسقالة^(١) الغراب رماها البحر ليعوموا إلى
 الغراب عند تبريز الغراب بمن بقى فيه داخل البحر خوفاً من سهام المسلمين فلما
 ألقوا الفرنج أرواحهم فى البر من شدة الخوف من المسلمين الذين آتوهم يهرعون
 غرقوا كلهم لثقل الحديد الذى عليهم منعهم العوم الى الغراب المذكور فحذفهم
 البحر بعد أيام الى الساحل فكان عدتهم ثمانون رجلاً فأخذوا أهل رشيد سلبهم
 وأحرقوهم بالنار، السبب السابع ما فعلته عوام المسلمين بالإسكندرية بقتلهم بها
 للفرنج البنادقة فلما هم القبرسى بالعمارة على الإسكندرية اعانته البنادقة بسبب
 قتل المسلمين لأصحابهم بالإسكندرية وسأذكر فيما يرد من هذا الكتاب سبب قتل
 المسلمين لهم فى موضعه المستحق له إن شاء الله تعالى، ثم ان القبرسى لما
 قصد غزو الإسكندرية استنجد بملوك النصارى بإشارة الباب لهم فى ذلك،
 والباب هو بتفخيم الباء الأولى وهو الذى تنقاد النصارى به ويزعمون أنه من
 ذرية الحواريين وعنده الصليب الأكبر الذى إذا أبرزه للغزولم يبق ملك من
 ملوك النصارى إلا أتى بجيشه نحوه فإذا خرج الباب بصليبه ذلك ارتجت له بلاد
 النصرانية فيظفر بتلك الجيوش القوية على مملكة من خالفه من ملوك الرومانية
 فلما أعانت ملوك النصارى صاحب قبرس بالمال والرجال والغريان بإشارة

(١) انظر القسم الاخرى.

الباب لهم فى ذلك تعمريت المراكب له على ماقيل برودس لأنها دار صناعة الفرنج فكانت عمارتها على ماقيل فى أربع سنين وذلك فى مدة طوافة على الملوك فلما رجع إلى قبرس وجدهم تهيأوا له فجمع ماجاء به على ماعمر له وتوجه إلى الإسكندرية، وكانت الاخبار تأتى إلى الإسكندرية بأن العمارة عند القبرسى فاستهم نائب السلطان بها وهو الأمير زين الدين خالد فرفع سورها القصير من جهة الباب الأخضر وصار يجتهد فى العمارة وسريل بطلب من الأمير ييلغا الخلسكى^(١) مقدم الجيوش المنصورة الإعانة على عمارة السور ويعلمه بخبر عمارة القبرسى للمراكب الحربية فيقول ان القبرسى أقل وأذل من أن يأتى إلى الإسكندرية وما علم ييلغا أن شرارة احرقت الجلود وبعوضة اهلكت النمر ودودلما قتلت فيلاً وبرعوثا اسهر ملكا جليلا، ثم ان القبرسى اتى بعمارته الى الإسكندرية فظفر بها وتمكن جيشه منها من بعد صلاة الجمعة إلى آخر يوم السبت ثانية نهب وسبا وحرق وخرب بعد أن قتل من المسلمين كثيرا فطوبى للمتقولين من المسلمين فى يوم الجمعة فإنه يوم مبارك وكان الخبر يأتى إلى القبرسى أن الإسكندرية بها طوايف قاعات يبيتون بساحل مينتها لم يعرفوا الحرب ولأباشروه أبدا بل يخرجون متزين بالملبوس قد تطيلسوا من فوق العمايم التى على الروس يتحظرون فى مشيتهم ويتطيبون بطيبهم فتزرغت لهم النسوان ويصير كل واحد منهم بزينته فرحان ومعهم الأسلحة الثقال لكن ليس تحتها الموقف الحرب رجال مع كل واحد منهم سيف تقلده مجوهر النصل جيده مزخرف بالذهب كجمرة نار تلتهب ومع ذلك حامله جبان يفزع من نعيق الغريان كما قال الشاعر:

(١) دايما كذا فى الاصل بدل الخاصكى.

وما السيف إلا مستعار لزينة إذا لم يكن أمضى من السيف حاملة
والحرب لها أرباب كالسباع كما قيل في المثل من لم يكن أسدا افتقرسته
الضباع وأكلته حيا ومن لم يكن كالعقرب طمع فيه كل كلب أجرب كما قال
الشاعر

ومن لم يكن عقربا يتقا مشت بين أثوابه العقرب
فلما علم القبرسى حالهم طمع فيهم وقال إذا لم يكن في الإسكندرية من لم
يحسن الطعن ولا الضرب فالظعر بها سهل لا صعب وإذا لم يكن بها رجال
حرب مقيمة فالسلاح مع الجبنا زيادة في الغنيمة والمنايا في السيوف كوامن لا
يهيجها إلا الشجاع قال الشاعر

إن المنايا في السيوف كوامن حتى يهيجها فتى هياج
ومهيج يغشى المضيق بسيفه حتى يكون بسيفه الافراج
فأتى القبرسى الملعون برجاله المجتدة المعروفين بالخيانة معهم أسلحتهم
المعتدة القاطعة المستعدة فرأوا الرجال على الساحل ليس عليهم ملابس حرب
طایل ورأوا فرسانهم عريان قد تخللوا بالكسيان فرمتهم الفرنج بالسهام فطاروا
كطيران الحمام فظفر الكلعون بها ورتع في جوانبها وجرى ما سيأتى ذكره
مفصلاً إن شاء الله تعالى فسبحان الملك العظيم الذي إذا أراد أمراً قدم أسبابه.

الحركة الأدبية في الإسكندرية الحديثة (*)

الدكتور
عبد المحسن عاطف سلام

* صدرت هذه المقالة في مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - المجلد الثالث عشر،
١٩٥٩ ص ١ - ٥٠ .

الحركة الأدبية في الإسكندرية الحديثة

لا جناح علينا أن ندرس الأدب السكندري مستقلاً بذاته عن التيار الأدبي العام في مصر، فللاسكندرية منذ عصور موعلة في التاريخ شخصية مستقلة كونها مركزها الجغرافي بين الشرق والغرب. فهي تولى وجهها شطر أوربا وتمد ذراعها إلى شرق العالم العربي وغربه فتتلقى من هذه المنابع جميعاً قطرات من الثقافات المتباينة المختلفة، وتمزج بينها وتنتج لنا نتاجاً جديداً. وفيها استقرت أشتات من الشعوب المختلفة وخاصة شعوب البحر الأبيض ففيها فرنسيون وإيطاليون، وفيها يونانيون وعرب من شمال افريقية وعرب من الجزيرة وفدوا إبان الحكم العربي أو بعده. فالاسكندرية في تاريخها وشعوبها إذن تمثل لنا تيار الحضارة منذ عهده القديم حتى يومنا هذا، فهي تمثل لنا الحضارة المصرية القديمة واتصالها بالحضارة اليونانية ثم انتفاعها بالحضارة الرومانية والحضارة العربية شريقها وغربها ثم الحضارة الأوربية الحديثة وحركة البعث في مصر والشرق العربي جميعاً. وقد لعبت الاسكندرية دوراً هاماً متميزاً في كل هذه العصور، ولعل أهم دور لعبته في تاريخها هو دور الحضارة اليونانية الذي ظل أربعة قرون تميزت فيه بفلسفة خاصة وأدب خاص يشغل رجال العلم إلى يومنا هذا.

وإذا كان هذا مبرراً كافياً لأن ندرس حركة الأدب في الإسكندرية مستقلة فإن هناك مبرراً منهجياً علمياً أيضاً يفرض علينا تفتيت البيئات الكبرى

ودراستها وحدات صغيرة مستقلة. فإن ذلك أحرى أن يكون أكثر دقة وأجدر أن يستقصى المسائل ويكشف عن صغيرها وكبيرها. وما نحن بمبتدعى هذا المنهج، ولكن لنا أسوة في أوروبا فقد عرفت أوروبا منذ نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر عند ما تنبه رجال الأدب إلى الألوان المختلفة التي تميز الآداب المحلية واللغات المحلية فدرسوها، وتنبه رجال الاجتماع إلى العادات المحلية وطقوسها فسجلوها وتتبعوها، وبهذا اكتشف الإنسان منابع جديدة يستمد منها أفكاراً وتعبيرات جديدة غيرت من وجهة نظره إلى الحياة ومن احساسه بها، ورأى فيها أنواعاً من الجمال كانت لا تمتد حواسه إليها من قبل وكان يعرض عنها إيماناً بالثقافة القديمة التي كان يقدها ويقبل عليها. لاجرم كانت الحركة الرومانتيكية وهي أكبر ثورة فكرية عرفت الإنسانية نتاج هذا الإحساس بما هو محلي.

لاجتاح علينا إذن أن ندرس الأدب في الإسكندرية وحدة مستقلة تشارك في التيار الأدبي العام الذي يجرى في مصر جميعاً والعالم العربي. ولن أحاول في هذا البحث أن أتبع الظواهر العامة التي ميزت إنتاج الإسكندرية في تاريخها الطويل فهذا مطلب يقل دونه جهد الرجا. فالشقة بعيدة والطريق مختلف المسالك لو غبرت في أحدهما قدماً تعثرت في الآخر. ولكني سأقنع بالقليل وأرتضى الحدود الضيقة التي يفرضها عنوان البحث. وسيكون النصف الثاني من القرن التاسع عشر نقطة البداية التي نأخذ الطريق منها. ولكن لكل شيء مقدمات فالنهار مقدمته الفجر والليل مقدمته الغسق والقطر أول الطوفان والنار من مستصغر الشرر. ومقدمة هذه الحركة هي مقدمة الحركة في مصر والشرق العربي جميعاً، فإذا كانت الحملة الفرنسية مظهراً من مظاهر الجشع الأوروبي

الذى سيطر على هذه القارة منذ القرن الثامن عشر، ومظهراً من مظاهر تنازع السيطرة على العالم بين القوى الكبرى فى ذلك الوقت والرغبة فى استبعاد الشعوب اقتصادياً واستغلالها فقد كانت أيضاً شرارة أطلقتها أوروبا لكى تشعل دون وعى منها ناراً لا يشتد أوازاها إلا بعد حين ولا يكون لها ضرام إلا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. فقد عرف العربى لأول مرة أن هذا الاستقرار والهدوء والانتظام الذى كان قد تعود - على من فيه من يؤس وشقاء - شئ لا يدوم، وأن هذه القوى التركية والمملوكية التى استبعدته آماداً كان لا يذكر بدايتها - فقد نسيها فيما أنسى من الأشياء - قوى بالية نخرة لا تلبث أن تنهار أمام القوى الجديدة التى تصطرع فى أوربا، وأن هذا البنيان الإمبراطورى الضخم الذى كان يرتد بصره حسيراً دونه بنيان قد نخر فيه السوس لا تلبث أن تتقوض دعائمه أمام الهزات الأولى من العالم الجديد. واكتشفت أن هذه القوة أضعف ضعفاً من أن ترد عن نفسها غائلة هذا العدوان فهى محتاجة إلى معاونته هو ومساعدته هو لكى يستقيم أمرها كما كان من قبل. وهنا أخذت الثقة تتسرب إلى نفسه وأخذ يحس أن له شخصية مستقلة لها تاريخ طويل مجيد يختلف عن تاريخ هذه القوة ويباينها وإن كان يشترك معها فى الدين والفقه. اكتشف عن تاريخه أيضاً ألواناً من الحياة لم يكن له بها عهد من قبل وعادات وتقاليده وألواناً من الأزياء والتصرفات لم يرها من قبل، فعرف أن هناك أنواعاً من الحياة وراء الحدود التى تصورها للعالم وأن هذا يمتد إلى أبعد مما كان يتصور فتطلع إلى هذا العالم الجديد يدفعه حب الإستطلاع والبحث عن عناصر القوة التى جعلت من هذه الدول قوة تستطيع أن تهز هذه القوة التى تغلبت عليه وتمكنت منه آماداً طويلة. وكانت الاستجابة التى تقبل بها الشعب المصرى

أعمال المصلحين وطموحهم تدل دلالة قاطعة على أن وعياً قومياً كان قد أخذ في الظهور. أن طموحهم لم يكن إلا طموحاً شعبياً أحسوا به هم واستغلوه أيما استغلال. فتداخل طموحهم الشخصي مع الطموح الشعبى، أو قل إن طموحهم الشخصى كان صورة متبلورة للطموح الشعبى العام الذى ظل متقدماً عندما خبت حياة هؤلاء المصلحين وانطفأت شعلة حياتهم وبقيت هذه الجذوة متقدة يغذيها أعضاء البعثات وينمونها.

-٢-

ثم جد عاملان جديان^(١) قفزا بالنهضة الفكرية قفزة واسعة وكان نصيب الإسكندرية منها نصيباً كبيراً، وأول هذين العاملين كثرة وفود الأجانب واستقرار بعضهم فى الإسكندرية عندما بدأ رأس المال الأجنبى يغزو مصر ويسيطر على إمكانياتها الاقتصادية، وما تبع ذلك من كارثة اقتصادية مكنت لهم وأتاحت لهم السيطرة على معظم مرافق البلاد.

أما العامل الثانى فهو كثرة وفود السوريين واللبنانيين إلى مصر هرباً من تعسف الأتراك وظلمهم لهم والتماساً للرزق وسعياً وراءه. وهى عناصر نشطة مثقفة ثقافة أوروبية عميقة نتيجة للإرساليات التبشيرية التى كانت ترسلها أوروبا إليهم وخاصة فرنسا وأمريكا. وكان الاحتكاك المباشر بهذين العنصرين عاملاً منشطاً لهذه اليقظة الفكرية التى تحدثت عنها ودافعاً قوياً للشعب المصرى والعناصر العربية فى الإسكندرية على الإقبال على الثقافة الأوروبية ينهلون منها حتى يسايروا ركب الحضارة ويعوضوا مافاتهم خلال قرون الركود والخمول.

(١) جورجى زيدان - تاريخ آداب اللغة العربية ج٤، الدكتور محمد يوسف نجم - المسرحية فى الأدب العربى الحديث، الفصول الخاصة بالإقليم المصرى، عبد الرحمن الرافعى - الحركة القومية.

وكانت مظاهر هذه اليقظة القوية كثيرة متعددة: أولها نشأة الصحافة وكان معظمها مؤسسها من السوريين واللبنانيين. ومن أول هؤلاء سليم الحموى الذى اصدر بالاسكندرية فى ٦ اغسطس سنة ١٨٧٣ صحيفة الكوكب الشرقى ثم اتبعها بأخرى اسمها شعاع الكوكب فى سنة ١٨٧٦، وكانت الأهرام ثانى صحيفة صدرت بالإسكندرية. وقد ظهر العدد الأول منها فى ٥ اغسطس سنة ١٨٧٦. كما أصدر عبد الله النديم مجلة التنكيت والتبكيت سنة ١٨٨١ وهى أول مجلة صدرت بالإسكندرية، ثم اصدر صحيفة الطائف فى يولييه سنة ١٨٨١ وأصدر نجيب حداد وأمين حداد وعبد بهادر بدران بعد استقالتهم من الأهرام جريدة لسان العرب. وأصدر سليم سركريس صحيفة المشير فى أول نوفمبر سنة ١٨٩٤ لمحاربة الحكومة العثمانية واستبداد السلطان عبد الحميد.

وفى أواخر القرن التاسع عشر قرر أصحاب الأهرام الانتقال بجريدتهم إلى القاهرة فانفصل عنهم رشيد شميل وأصدر جريدة البصير سنة ١٨٩٧ - وصدر بعد البصير جريدة وادى النيل لمحمد الكثرة فى ٢ مايو سنة ١٩٠٨، والأهالى لعبد القادر حمزة فى ١٩ أكتوبر سنة ١٩١٠ والأمة أصدرها توفيق طنوس فى ٨ أكتوبر سنة ١٩١٥، ثم تولاهما عبد اللطيف الصوفانى ورأس تحريرها محمد الهلباوى وكانت لسان الحزب الوطنى فى أعقاب الحرب العالمية.

وظهر من المجلات فى يناير سنة ١٨٩٨ مجلة أنيس الجليس لألكسندره أفرينيو وهى سورىة الأصل تزوجت يونانياً. وكان يحرر هذه المجلة ابن حداد وقد كتب فيها كثير من كتاب العصر وشعرائه وخاصة الشبان منهم، كما ظهرت مجلة الجامعة لفرح انطون فى ٥ مارس سنة ١٨٩٩. وتميزت هذه المجلة بنقل

روائع الفكر الفرنسي للكتاب من أمثال جان جاك روسو ورناردين دي سان بييرو ورينان. واحتدم الجدل بينه وبين الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا حول ابن رشد وكان فرح انطون متأثراً بكتاب رينان عن الفيلسوف العربي.

ولن نستطيع أن نستقصى في هذا البحث كل المجالات التي ظهرت في هذه الفترة، ولكن يكفي أن نذكر أنه ظهر في الإسكندرية مائة وسبع وعشرون صحيفة فيما بين سنة ١٨٧٣ سنة ١٩٢٩، كما ظهر اثنتان وخمسون مجلة في هذه الفترة. وأخصب فترة في هذه المرحلة هي الأربعون سنة الأولى^(١).

والمظهر الثاني لهذه اليقظة الفكرية هي الترجمة الأدبية. فقد أخرجت مطابع الإسكندرية في هذه الفترة - نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - ما يقرب من تسعين رواية مترجمة عن الفرنسية والانجليزية. ومعظم هذه الترجمات عن الفرنسية^(٢). وأهم المؤلفين الإنجليز الذين ترجم لهم هم شكسبير وريدر هجارد. فقد ترجم لشكسبير رواية روميو وجولييت ورواية هاملت. أما المؤلفون الفرنسيون فهم نونسون دي تيراييل - ١٨٧١ وميشيل زيفاكو - ١٩١٨ واسكندر دumas - ١٨٧٠ ولامارتين - ١٨٦٩ وفكتور هيجو - ١٨٨٥ وبول سويتا. وأغلب الذين ترجموا عن الفرنسية كانوا من الشوام! وهم نجيب حداد وسعيد البستاني وشبل شميل واسكندر عمون وحنا صاده والكسندره افيرينو والياس فياض وقيصير شميل وداود مرعب وشاكر شقير واسكندر كنعان ويوسف شديد ويوسف خوري وخليل مطران وأديب اسحاق. وأهم المترجمين

(١) الفيكونت فليب دي طرازي - تاريخ الصحافة العربية، صديق شيبوب، تاريخ الصحافة في الاسكندرية مقالات بجريدة البصير عدد ٢٤ سبتمبر سنة ١٩٥٤، ٦ أكتوبر سنة ١٩٥٤.

(٢) هذا الإحصاء يعتمد على فهرس المكتبة البلدية.

عن الإنجليزية هم نقولا رزق الله . وهناك من قام بالترجمة من اللغتين مثل طانيوس عبده .

وأهم ما نلاحظه في هذا الإحصاء هو أن معظم هؤلاء المترجمين من السوريين واللبنانيين إن لم يكن كلهم . وهناك ملاحظة أخرى فيما يختص بالمؤلفين الذين ترجموا لهم نرجثها إلى حينها من هذا البحث .

وثالث هذه المظاهر ظهور المعاهد والجمعيات التي اقتصر بعضها على العلم وأخذ الآخر صبغة سياسية أو إجتماعية . وأول هذه المعاهد في الظهور هو المعهد المصري^(١) أو مجلس المعارف المصري . ولم يكن هذا المعهد جديداً فقد أنشأه بونابارت في القاهرة إبان الحملة الفرنسية ثم توقف عن عمله بذهاب الفرنسيين عن مصر ، وقد أعاد إنشاءه في الإسكندرية جماعة من رجال العلم بها وقد أنشأوه سنة ١٨٥٩ . ثم نقل إلى القاهرة سنة ١٨٨٠ وكانت لغته الرسمية الفرنسية وإن كان أعضاؤه من الأجانب والوطنيين وكل أبحاثه شرقية ورؤساؤه من الأجانب كان منهم مريت باشا ودي شامبور وكولتشي وماسبرو وارتين باشا^(٢) .

ونشأت جمعية مصر الفتاة وكان من أعضائها جمال الدين الأفغاني وأديب اسحق وسليم نقاش وعبد الله النديم ونقولا توما وكلهم من رجال الفكر وأصحاب الأقلام وأصدروا جريدة مصر الفتاة . وأنشئت جمعية الشبان قبل الثورة العربية للاحتجاج على التصريح الفرنسي الإنجليزي الذي ترتب عليه نشوب الثورة . وطالبت هذه الجمعية بإنشاء بنك وطني حتى تتخلص البلاد من

(١) Instiut Egyptien.

(٢) لمعرفة تاريخ هذا المعهد بالتفصيل يراجع مقال لتوفيق اسكاروس ، الهلال سنة ١٩٢١ ص ٥٧٩ .

استئثار الأجانب بمرافق البلاد.

وأنشئت بعد ذلك الجمعية الخيرية الإسلامية وهي غير الجمعية الباقية بهذا الاسم إلى اليوم. وكانت هذه الجمعية رد فعل لاستئثار الأجانب بمرافق البلاد الإقتصادية فتشكلت هذه الجمعية لفتح المدارس لتعليم البنين والبنات وتهذيب أخلاقهم على أن تكون تلك المدارس حرة مطلقة كما يستفاد من قانونها المطبوع. ومع أن الهدف الأساسي لهذه الجمعية كان هدفاً سياسياً اجتماعياً إلا أن أعضائها كانوا يلتفون بالجمهور السكندري ليلاً ليتحدثوا في المواضيع العلمية والتاريخية. وقبل افتتاحها انضم إليها عبد الله النديم فكلفته الجمعية بإفتتاح مدرسة يشرف هو عليها وأعانتها الحكومة بمساعدة مالية، وأعطته مكاناً ينشئ فيه مدرسته وقد اشترطت الحكومة لإعانتها ألا تقتصر الجمعية على المسلمين فغيرت اسمها إلى الجمعية الخيرية المصرية واعتبرت الحكومة المدرسة مدرسة رسمية وصادقت على قانونها. واطرد تقدم الجمعية والمدرسة حتى بدأت الثورة العربية فانفصل النديم عنها وانضم إلى الثورة ثم انفرط عقد الجمعية بعد هذا. وكان من مؤسسي هذه الجمعية حسن منصور والدكتور حسن سرى ومحمد شكرى والحاج أمين كيال والشيخ محي الدين النبهاني ومحمود واصف والشيخ على ضيف وحسن المصرى وعبد المجيد عمر شويطى^(١). وتأتى أهمية هذه الجمعية من مجموعة الأدباء والخطباء الذين كانوا يقدون على دار الجمعية، ويكفى أن نذكر أن عبد الله النديم وأحمد سمير وأديب اسحق وإبراهيم اللقاني وأحمد العوامل كانوا من هؤلاء.

وأنشئت أيضاً جمعية العروة الوثقى الإسلامية سنة ١٨٩١ للقيام بالأعمال

(١) يلاحظ أن معظم القائمين بهذا النشاط كانوا من الوطنيين.

الخيرية ونشر العلوم والمعارف والآداب والصنائع وتعليم الفقراء مجاناً والإعانة على تربيتهم. وكانت تجمع إيراداتها من اشتراكات أعضائها وتبرعات المحسنين. وتنقسم أعمالها إلى أقسام أهمها التعليم. وقد أنشأت لذلك المدارس الابتدائية والثانوية والتحضيرية والصناعية للذكور والإناث، وأنشأت مدرسة صناعية لازالت قائمة إلى اليوم وهي مدرسة محمد علي الصناعية يتعلم فيها الطلاب أهم الصنائع كالنجارة والحدادة والسروجية والنقش وصنع الأحذية مع مبادئ الحساب والهندسة والكيمياء والطبيعة. وأنشأت أيضاً ملجأً للأيتام اللقطاء اسمه الملجأ العباسي. وقد انضم إلى هذه الجمعية جمعية أخرى كانت قد انشئت في ذلك الوقت وهي جمعية حماية الأطفال.

ثم تأسست جمعية الإخلاص سنة ١٨٩٥ برئاسة محمد طاهر ولكنها لم تلبث أن انضمت إلى جمعية العروة الوثقى، ثم توالى بعد ذلك إنشاء الجمعيات والأندية. ولعل أهم ناد أنشئ بعد ذلك هونادى موظفى الحكومة الذى أنشئ سنة ١٩٠٩. فقد كان هذا النادى جامعة أهلية تلقى فيه الخطب والمحاضرات فى العلم والأدب وتمثل فيه الروايات الأدبية. وكانت تلقى فى النادى دروس لطلبة البكالوريا وليسانس الحقوق. وقد تخرج منه كثيرون ومنه نشأت مشروعات اجتماعية عظيمة. فقد تأسست فيه جمعية المواساة الإسلامية ونقابة مستخدمي الحكومة وشركة المشروعات الأهلية وشركة التعاون المنزلى لموظفى الحكومة ونادى الرياضة البدنية ولجنة تمثيل. وكان لهذا النادى لجنة إدارية مؤلفة من ١٢ عضواً لإدارته منهم عثمان باشا ومرضى ووكيلاها محمد بك مالك الاسكندري ومحمد بك الجمل وبلغ عدد المشتركين فيه إذ ذاك ٢٥٠ عضواً.

والمظهر الرابع^(١) من مظاهر هذا الوعي القومي هو إنشاء جمعيات التمثيل وتكوين فرقها. وقد شارك السوريون واللبنانيون بسهم وافر. وأقدم هذه الجمعيات هي جمعية ألفها عبد الله النديم من تلاميذ المدرسة الخيرية الإسلامية وقد مثلت روايات ثلاث على مسرح زيزينيا. وقد حضر الخديوى هذه الروايات وهي رواية الوطن، والثانية روايح العرب، والثالثة مصر وطالع التوفيق. وكلها يرمى إلى غرض سياسي وكلها من تأليف عبد الله النديم. وكانت هذه الروايات - وخاصة الثانية منها - ترمى إلى أغراض وطنية بحتة، وأشارت الثالثة إلى التقهقر العظيم الذى أصاب مصر فى عهد الخديوى توفيق ودعت إلى مناهضة الأجانب فحلت الحكومة الجمعية.

وفى سنة ١٨٧٦ حضر إلى الإسكندرية أديب اسحق وسليم نقاش على رأس فرقة من الممثلين وقدموا مسرحيات عديدة على مسرح زيزينيا منها مسرحيتا اندروماك وشارلمان وهما من ترجمة أديب اسحق. وألف نجيب حداد فرقة أخرى فى ذلك الوقت وترجم وألف لها أكثر من عشرين رواية اشترك فى التمثيل فيها والغناء الشيخ سلامه حجازى.

وتألفت جمعيات أخرى لترويج التمثيل بين الناس مثل جمعية الابتهاج الأدبى أنشئت سنح ١٨٩٤ وقد ألفها مستخدمو البوسطة المصرية برئاسة سليم عطا الله. وكان هدف هذه الجمعية هدفاً أخلاقياً فقد كانت ترمى إلى منع أعضائها من تمضية ساعات الفراغ فى أماكن اللهو، وتفرض عليهم أن يجمعوا من المال ما يكفى لأن يؤلفوا فرقة تمثل روايات أدبية يحضرها عائلات الأفراد

(١) يراجع لذلك الدكتور محمد يوسف نجم، المسرحية فى الأدب العربى الحديث، الفصول الخاصة بالتمثيل فى مصر.

فقط، وقد ظلت عاملة أعواماً طويلة ثم طواها النسيان. ثم أنشئت جمعية الترقى الأدبي وشركة التمثيل الأدبي وجمعية المعارف الأدبية التي انشئت في عام ١٩٠٠.

والمظهر الخامس لهذا الوعي القومي هو إنشاء المكتبات العامة. وأول مكتبة أنشئت في الإسكندرية أنشأها المجلس البلدى في ١٤ يولييه سنة ١٨٩٢ وعين لقسمها الأوروبي أميناً سويسرياً هو فكتور لوريس، وعين بها الشيخ أحمد أبو على الأزهرى أميناً للقسم العربى. وكانت في أول نشأتها تحتل حجرة صغيرة في المتحف الاسكندرى ثم نقلت إلى دار البلدية ومنها إلى بناء في شارع أبى الدرداء وبعد ذلك نقلت إلى مكانها الحالى. ولم يكن بها في أول أمرها إلا بضع عشرات من الكتب الإفرنجية فسعى أمينها العربى إلى الاستئثار من الكتب العربية فأهدتها الحكومة ٤١٣ كتاباً عربياً من مطبوعات بولاق وكانت هذه فاتحة القسم العربى بها ثم اطردها نموها بعد ذلك.

-٣-

كل هذه المظاهر كانت دلائل يقظة قوية واحساس عميق بالرغبة في التطور صاحبها تطور عمرانى ضخم^(١). وكانت تهدف جميعاً إلى أهداف سياسية واجتماعية واقتصادية وتعليمية وثقافية ونشر الوعي القومى بين أفراد الشعب مجارة لما كانت عليه الدول الأوروبية. وإذا كانت هذه المظاهر دلائل على هذه اليقظة القوية فإنها كانت في نفس الوقت عوامل قوية للنهضة الأدب والبيئة الأدبية الضرورية لمثل هذه النهضة. وبما كانت تنشر من أفكار جديدة هيأت مادة جديدة للأديب أن يصوغها وهيأت فئة جديدة مستعدة لتلقى هذه

(١) يراجع فى ذلك محمد مسعود المنحة الدهرية فى تخطيط مدينة الاسكندرية.

الاتجاهات الجديدة في الأدب. وقد اشتركت هذه العوامل جميعاً في خلق هذه البيئة. أما الصحافة والترجمة فقد كانتا العاملين الأساسيين اللذين أفادا الأديب إفادة خاصة إذ كشفت الترجمة عن امكانيات جديدة في اللغة العربية بما أوضحت له من قدرتها على التعبير عن الأفكار الجديدة وقد اشتركت الصحافة معها في هذا المضمار.

أما تأثير الصحافة فيتضح من هذا النص الذي نقتبسه من مقال كتبه أديب اسحق يقدم به جريدته يقول^(١) : «أنشأت هذه الجريدة على علمي بقلة إطلاعي ونزارة بضاعتي وأوجبت على نفسي فيها أمراً وتجافيت عن الرغبة في أمور مراعيّاً على كل حال حقوق الإنسانية والوطن واللغة معنياً بجعل سيرى موافقاً لسير المعارف في هذه الأقطار، ورأيت من الواجب على :

(أولاً) أن أصرف العناية والاجتهاد إلى تهذيب العبارة وتقريب الإشارة لتقرير المعنى في الإفهام من أقرب وأعذب وجوه الكلام وإنتقاء اللفظ الرشيق للمعنى الرقيق متجنباً ما كان من الكلام غريباً وحشياً أو مبتذلاً سوقياً. فإن التهافت على الغريب عجز، وفساد التركيب بالخروج عن دائرة الإنشاء داء إذا سرى في القراء والطلابين أدى إلى فساد عام وأغلق على الطلبة معاني كتب العلم. والتنازل إلى ألفاظ العامة يقضى بأمانة اللغة وإضاعة محاسنها وإن في لغة القوم لدليلاً على حالهم.

(وثانياً) أن أسير في السياسة سيرة محب لوطنه لا تأخذه فيه لومة لائم، وناقل عدل لا تجاوز به الميل جانب الانصاف ولا يحمله الغرض على المماراة والأرجاف. وراوثة لا يتكلم بما لا يعلم، ولا يمارى في ما علم وإذا

(١) انظر أديب اسحق، الدرر من ١٤٠ .

رضى لم يقل غير الصدق، وإذا سخط لم يتجاوز جانب الحق وصديق رفيق بأهل دياره ولغته يروى لهم الوقائع متجنباً إلباسها اللفظ الموجب لنفور النفوس وكسر الخواطر متجافياً عن نشر الأباطيل والترهات مما يتهافت عليه المبطلون من أجل الأغراض، ملتزماً إحياء الهمم في أهل هذه اللغة، داعياً إلى التعاون والتوازر على خطب الشرف استجلاب العزة ودفع المعرة، ملتمساً تقوية الروابط، مجتهداً في دفع العداوات المبنية على الأوهام الموجبة لزوال السعادة، مقاوماً كل عنيد يسعى في إيقاع الفتن وإحداث الشقاق، متجماً من كل باغ أشرب في قلبه حب البخل تحاملاً لو وافقني الطبع على مقابلته بمثله لتمنى أن لا يكون شيئاً موجوداً، صابراً على أذى كل جاهل غوى همه إبدال الحق بالباطل وإدالة الحسن من القبيح وتغيير الصلاح بالفساد معرضاً عن كل أحق أمعة لم يستضيئ بنور العلم ولم يلجأ إلى ركن وثيق. فهو يتبع كل ناعق ويميل مع كل ريح دافعاً بسلاح الحق عن الحق قوماً جهلاء تهادوا في غيهم وأسرفوا في تحاملهم حتى ملهم الباطل وسئمهم النفاق بعد أن نبذهم الحق ولفظهم الصدق ففاتهم هذا ولم يبلغوا ذاك فلم يرض بهم العالم ولا الجاهل ولا الظالم ولا العادل. ولو رزقوا ساعة إدراك فنظروا ما قدمت أيديهم لقالوا ياليتنا كنا تراباً.

(وثالثاً) أن اقضى واجبات الجرائد بنشر المقالات العلمية والأدبية تنبيهاً للخواطر وتوثيقاً للأخلاق. وقد اختصت هذا الباب بمعظم العناية لأنه علم يستفيد منه العالم والجاهل والكبير والصغير. وذلك لأن العالم غير متناه، فإنه نتيجة حركة الفكر الناشئة عن الحركة العلمية التي يستحيل إنعدامها

لتعين إنعدام الزمان عليه . وهو بالبداية مستحيل خلافاً لكل مغرور يزعم أن من تعلم مسألة من العلم أو مسألتين صار في غنى عن مطالعة المطالب العلمية . وأيم الله لو بقى الإنسان في سلسلته الكلية ألوف ألوف من السنين مستكشفاً في كل يوم ألوف ألوف من المسائل، وفاتحاً كل سابوع باباً من أبواب العلم، لما تجاوز الخطوة الأولى من سيره في هذا المجال الواسع، وكذلك الآداب فإنها مما يفتقر إليه الناس على اختلاف مراتبهم لأن استقامة الأخلاق غاية في الصعوبة وأصعب منها الفرق بين حسنها وقبيحها . أم ترى أن الإنسان إذا نظر بمجهر عقل الكل لا يستطيع أن يميز بين الوقار والتكبر، وبين التواضع والذلة، وبين الشجاعة والتهور، وبين الاقتصاد والبخل، وبين التبذير والسخاء وإن عاش عمراً طويلاً . وإن الإنسان ولوع بحب ذاته، عزوف عن الحكم بقبح ما اتصف به، كما ترى ذلك فيمن يعترض علينا في هذا المقال وأنه محل للغفلة . وهو والحالة هذه محتاج إبدال إلى منبه ومذكر ومبين للأخلاق .

يحدد أديب اسحق في هذا النص هدف الصحافة وهو في نظره هدف أخلاقي سياسي أدبي تعليمي، والذي يهمننا من الناحية الأدبية هو الهدف الأول والهدف الثالث . ففي الثالث يتحدث عن نشر المقالات الأدبية والعلمية . وهذا في حد ذاته منشط للأدب، كما أنه يعين على خلق البيئة الأدبية وخلق الأفكار الجديدة فيها وتقديمها إلى الأديب لكي يصوغها .

أما الهدف الأول فلعله أخطر هذه الأهداف من الناحية الأدبية، فهنا يهدف الصحفي إلى خلق لغة مناسبة للعصر . وهي لغة بسيطة غير معقدة

مناسبة للمعاني متجنبة الغريب الوحشى أو المبتذل السوقي. وهو يرى أن فى انتشار مثل هذا الغريب مفسدة للذوق اللغوى. وهكذا دعا أديب اسحق إلى نخل اللغة وانتقاء الصالح البسيط المناسب للذوق منها. وقد أشار إلى عملية الإنتقاء هذه فى مقال آخر عن واجبات الجرائد نورد منه النص الآتى: «ومنها (أى الواجبات) تهذيب العبارة، وتقريب الإشارة، وتقرير المعنى فى الإفهام، واطراح ما يتجافى من اللفظ عن مضاجع الرقة، وما كان منه غريباً تفر منه الخواطر وتشمئز النفوس. فإنه لا عذر لمن يقول عقنقل وفى اللغة كثيب وقدموس وفيها قديم والشهر المنصرم وفيها الماضى والسابق والغابر والمنسلخ والمنحسم وكثير غيرها. وذلك مع تجنبنا مبتذل الكلام وسوقيه، واطراحنا فاسد التركيب وعاميه، فإنه داء إذا سرى فى عامة الناس أمارت اللغة وأغلق على الطلبة مغانى كتب العلم. ولا أزيد بها القارئ علماً أنها كنوز لا توصف نفاسة ولا تعد كثرة.

على أننا لا ننكر أن لحركة العصر حكماً قاطعاً، ولاصطلاح أهله قضاء نافذاً، واكاتبنا فى هذا الزمان لا يستطيع أن يتلو تلو السابقين من المولدين والمتقدمين فإن علمهم كان زائداً عن حاجات عصرهم، أما هو فحاجات عصره تزيد عن علمه وذلك فضلاً عن الترجمة وتشعب مذاهبها فإنها الغاية التى تبارى إليها كتاب هذا العصر ويتسابقون ولكن قليل ما يدركون.

من هذا النص - وغيره كثير - يتضح أن الصحافة كانت ترمى إلى خلق لغة جديدة تلائم العصر، وما يتطلبه من تعبير مباشر دقيق ومن مناسبة بين المعنى وبينه. وكانت تحاول أيضاً أن تجارى الذوق اللغوى العام وذلك عن طريق البحث فى اللغة وانتقاء الكلمات التى تتفق وهذه الأغراض. كما كان من أهدافها أن تنقل الأفكار الأوروبية وهى تشترك مع الترجمة فى هذا الهدف.

ولكن الشيء الذي لم يتيسر للترجمة أن تفعله والذي استقلت به الصحافة وكان له أبعد الأثر في لغة الأدب هو أن الصحافة استطاعت أن تعبّر عن أفكار جديدة كل الجدة، ولدها الكتاب من الأفكار الأوروبية. وبهذا كشفت الصحافة عن إمكانات أخرى جديدة للغة العربية لم يتيسر للعوامل الأخرى أن تكتشفها.

وهكذا تهيأت بيئة جديدة نشأت في أحضان الثقافة القديمة من حيث لغتها ودينها وأدبها وقيمها ومثلها، ولكنها اتصلت بالأفكار الأوروبية. وأثرت في أهلها هذه الأفكار تأثيراً قوياً فعلاً فزعزع إيمانهم بمثلهم القديمة وبالقيم التي خلفها أبائهم وأجدادهم. وتغيرت نظرهم للحياة وازدادت حساسيتهم بها، ورأوا فيها أنواعاً من العواطف والأخلاق والمشاعر لم يتنبهوا إليها من قبل ولم يكن لهم بالصور التي تتخذها عهد. وهزت هذه الأفكار الجديدة رواكد النفوس وفتحت أغلاقها على ساحة من الألم تلفح المظل عليها بشواط من نار فلا يملك نفسه من التراجع والتوجع فأصيب بالقلق والتردد بين ماض عتيق ومستقبل مريب، وقد بعدت المسافة فيها بين اعتقاد الناس فيما يجب أن يكون وبين ما هو كائن، ووجد أهلها أن البون شاسع بين المثل التي ترسمها^(١) هذه الأفكار وبين واقع حياتهم. واضطربت في نفوسهم آمال لم يروا السبيل إلى تحقيقها هيناً سهلاً ولم يجدوا إليها طريقاً واضحاً بيناً يستطيعون أن يطرقوه فيأخذهم إلى ما كانوا يطمحون إليه، فانتابهم الشك في أنفسهم وفي التراث والقيم التي عاشوا عليها أمداً، واتهموا هذه القيم والمثل القديمة فثاروا عليها.

ولكن مهما يكن من شأن هذه البيئة فقد كانت بيئة جديدة، خلقتها هذه العوامل الطارئة الدخيلة التي جدت على المجتمع في الإسكندرية، وهي بيئة

(١) يراجع مقدمة ديوان المازني ج١ والفصول الأولى من كتاب صبحي وحيدة المسألة المصرية.

تطالب بالتجديد وتحس بالحاجة إلى تعبير جديد. واستقامت الأدوات الشعرية لكي يظهر الشاعر الجديد الذي يستطيع أن يتجاوب مع هذه البيئة الجديدة. فانتشرت الأفكار الجديدة التي يستطيع أن يستغلها نقلاً أو توليداً منها، وتيسرت اللغة ومرنت على التعبير عن هذه الأفكار وهكذا تهيأ المسرح للممثل الجديد أن يظهر ويواجه جمهوره. وقد فعل.

ولكننا قبل أن نعرض لهذه النظرية الجديدة يجب أن نعالج أمرين هامين حتى نتضح معالم هذه النظرية الشعرية أو الأدبية عامة وتستبين ملامحها. وأول هذين الأمرين - وسنعالجهما بشكل عام - هو طبيعة هذه الأفكار الجديدة أو على الأصح مصادر هذه الأفكار الجديدة. والأمر الثاني هو وصف البيئة الأدبية القديمة التي ثارت عليها النظرية الجديدة وأصحابها.

أما عن الأمر الأول فمراجعته كثيرة متعددة، ومسالكه متشعبة، وحصر المادة فيه جهد تذل منه أعناق الرجال. ولكننا سنكتفى بالقليل الدال، ونضرب صفحاً عن الكثير المتشعب، إذ هذا جهد الباحث المتزود وموضعه كتاب وليس بحثاً. وسيكون عوننا على تجلية هذا الأمر مجموعة مقالات لأحد كبار رجال الصحافة في الإسكندرية وهو أديب إسحق وهو كتاب اسمه الدرر ثم الترجمات العربية. ومن هذه المقالات - إذا انتخبنا منها ما كتبه في الإسكندرية - مقالات في الحرية وتعريفها، الحرية الفردية والسياسية والتعصب والتساهل والملك والرعية والأمة والوطن والأمانى الوطنية والاستبداد والحرية، وعن الانتخابات عند الدول ومقالات في التاريخ للأمة المصرية، ومقالات في الفلسفة ومذاهبها، ومقالات في الكتابة والتعليم وانتشاره ومجانيته. وهو يشير في هذه المقالات إلى المذاهب السياسية التي اضطرت في أوروبا في ذلك العصر كالاشتراكية

والقومية والأحرار والديمقراطية. أما في الفلسفة فهو يتحدث عن الوضعية والمثالية والمادية والأخلاق فيتحدث عن الواجب والحق وأقسام الواجب والحق والحقوق والواجبات الطبيعية والحقوق والواجبات الذاتية والحقوق والواجبات النوعية والفضائل وعلاقة السياسة بالأخلاق. ويكتب سلسلة من المقالات يحاول فيها التوفيق بين المذاهب الفلسفية المختلفة ويثبت فيها أن الاختلاف فيما بينها اختلاف شكلي غير حقيقي إذا نظر فيه الباحث المدقق. فيقول^(١): «يزعم بعض الناس أن الفلاسفة قد اختلفوا وتناقضوا وتغايرت آراؤهم في كل زمان حتى امتنع إحصاء مذاهبهم واستقصاء مشاربهم وسيظهر هذا الكتاب لمن تجلد لتصفحه فساد هذا المقال».

وإذا استعرضنا الفلاسفة الذين يقتبس من كتاباتهم للتدليل على آرائه فسنجد أنه يخلط بينهم أيضاً، فسراه يقتبس من أفلاطون وأرسطو وأوجست كونت واميل لثرة وجان جاك روسو ومونتسكيه.

وإذا نظرنا إلى الترجمة فسنجد أن المترجمين كانوا يمثلون هذا الاتجاه أيضاً. فهي ترجمة لكتب وقعت تحت أيديهم فقرأوها وأعجبوا بها ورأوا أن في ترجمتها متعة لأنفسهم وللقرءاء. ولم تكن ترجمة تصدر عن إيمان بمذهب معين فقد ترجموا للرومانتيكيين كلامرتين وهيغو، وللفننيين، وللمرزيين، والبارناسيين، والكلاسيكيين.

والذي لم ينتبه إليه القراء بعد ذلك أن المذاهب الفلسفية المختلفة تصدر عن مسلمات ومفاهيم تختلف فيما بينها وتؤدي إلى نتائج في الأخلاق والسياسة والإجتماع بعيدة المدى وأن أثرها في الأدب بعيد الغور^(١).

(١) أديب اسحق، الدرر ص ٤٧٠.

فالوضعيون يسلمون بوجود الأشياء وجوداً حسيّاً منفصلاً عن الإنسان، والمثاليون والنفسيون لا يؤمنون بوجود خارجي لتلك الأشياء ولا يعترفون بها كحقيقة في ذاتها وإنما يرونها صوراً ذهنية عند الإنسان وترجع حقيقتها إلى هذه الصور أو الإنعكاسات لصور مثالية مجردة بعيدة عن عالمنا المحسوس. والوضعيون يرون في معطيات الحواس وسيلة فعالة لتحقيق صور الأشياء الذهنية، بينما يرى المثاليون والنفسيون أن تلك الصور الذهنية لا تستطيع الحواس أن تحققها بل تقتصر على أحداث وقعها في الذهن ويتميز ذلك الواقع بتمايز الأشياء. وعلى أساس كل من وجهتي النظر الفلسفتين السابقتين ظهر في الشعر المذهب البارناسي القائم على عنصر البلاستيك أي التجسيم. وهم يطلبون إلى الشعر تصوير تلك المجسمات بفضل معطيات الحواس التي هي أبواب النفس البشرية التي تطل منها على العالم. وذلك بينما يرى الرمزيون وأنصار الشعر الصافي أن وظيفة الشعر إنما هي نقل وقع الأشياء من نفس إلى نفس. فالشعر عدوى ونقل حالات نفسية لا تجسيم أو تفسير أو نقل معان أو صور محددة، ولذلك يقولون بنظرية العلاقات التي عبر عنها الشاعر الفرنسي بودلير بببيت من الشعر يقول فيه ما ترجمته «إن العطور والألوان والأصوات تتجاوب». فهي تتبادل ويحل بعضها محل بعض في إحداث الواقع النفسي الواحد بحيث يستطيع الشاعر أن يصف مرثياً بصفة ملموس. فيقول مثلاً عن السماء المغطاة بسحب رمادية بيضاء أن لونها كان في نعومة اللؤلؤ. واللون لا يعبر عنه في اللغة التقليدية بالنعومة ولكننا مع ذلك نحس بقوة التعبير وبخاصة من الناحية النفسية إذ نراه ينقل إلى نفوسنا إحساس الشاعر الحقيقي ووقع ما رأى في نفسه. وهذا اتجاه له

(١) محمد مندور - المذاهب الأدبية - فصل الرمزية، والوضعية.

أصوله في حقائق اللغة ووظائفها بل في اللغة التقليدية ذاتها حتى لنرى شاعراً تقليدياً عريقاً كالأستاذ على الجارم يقع متأثراً بهذا الاتجاه الجديد أو مساقاً بشعوره الغلاب على مثل هذه العبارات فيقول:

أسوان تعرفه إذا اختلط الدجى بالنبرة السوداء في أناته

فالنبرة صوت، والتقليد لم يجر بوصف الأصوات بالألوان لاختلاف الحاسة ومع ذلك يصف الجارم تلك النبرة بأنها سوداء فيكسب تعبيره قوة شاعرية نافذة ناجحة في إحداث العدوى ونقل الحالة النفسية من الشاعر إلى القارئ أو السامع.

لم يكن هناك إذن مذهب معين آمن به نقله الفكر الأوروبي صحفيين كانوا أم مترجمين، بل كانت هناك أخلاط وأشتات من المذاهب الأوروبية المختلفة. وتميز بهذا الخلط أيضاً أولئك الذين ملكوا ناصية هذه اللغات الأوروبية واستطاعوا أن يقرأوا كتاباتها بلغتها الأصلية. هذه ظاهرة نجدها في كل الكتاب الذين حاولوا التجديد فنجدوها ظاهرة في كتابات العقاد والمازنى وشكري، ولكنها مع ذلك كانت ذات أثر فعال في تحويل مجرى الأدب ومفهومه.

أما عن الأمر الثانى فيكفي أن نقبس نصاً من مقال نشره العقاد في الفصول ليصور فيه لنا ما كان عليه أسلوب الأدب في هذا العصر، ثم نشير إلى الموضوعات معتمدين على أحد دواوين الشعراء. يقول العقاد^(١): «وأما الشعر فكان لا يقصد به غير الوزن والاستكثار من محسنات الصنعة فملأوه بالتورية والكناية والجناس والترصيع وجعلوا قصائدهم كلها كأنها شواهد نظموا ليفرضوا بها كتب البيان والبديع. وظهر في الشعر التطريز والتصحيف والتشطير

(١) يراجع محمد مندور - الشعر المصرى بعد شوقى ص ٤ .

والتخميس، وراح الشعراء يتبارون في اللعب بالألفاظ وجمعها كما يتبارى الأطفال في جمع الحصى الملون وتنصيبه، وكان الشاعر منهم يلاحق البيت بالبيت أو يشبك المصراع بالمصراع ويخلط كلامه بكلام غيره وهو لا يحسب أنه يخل بروح الشعر لأنه يلتزم حرف الروى فى كل بيت وعروض البحر فى كل قصيدة.

هذا من ناحية الأسلوب أما من ناحية الموضوعات فيكفى أن نشير إلى ديوان الصيرفى المنشور سنة ١٩٠٨ لكى ينكشف لنا نوع الموضوعات التى كان يطرقها الشعراء فى ذلك العصر. فهو يقسم ديوانه إلى أبواب وهذه الأبواب هى باب المدائح النبوية، وباب المدائح الخديوية، وباب مدائح الإخوان والأصحاب، وباب التهانى بالمواليد والأعراس، وباب التشطير والتخميس وغيرهما، وباب مطارحات الأدباء وباب المرائى. ولست فى حاجة لأن أسوق أمثلة من هذا الشعر لكى نتبين مدى الجمود الذى كان قد وصل إليه ويتبين لنا عناصر ما رفضه المذهب الجديد فهو فى أسلوبه وموضوعاته يدل على ضيق فى الأفق، وضعف فى الثقافة، وموات لشعلة الحياة فى نفس الشاعر وإنطفاء لجذوة الحساسية فيه. ويدل على إيمان بأن الحياة غذاء وشراب وألقاب لامجال للروحانية فيها ولا للعواطف الإنسانية الجميلة والإنفعالات المختلفة التى تجيش فى صدور الناس. وغريب أن يصدر ديوان كهذا فلانجد فيه ما يدل على أن الشاعر قد استجاب لمنظر جميل أو وجه مشرق صبوح أو بحر تصطبخب أمواجه أو وردة تتفتح أو تؤذن بالذبول أو شمس تشرق أو تؤذن بالمغيب. ونحس فى قصيدة له يصف فيها «البالو» وهو موضوع طرقه كثير من شعراء ذلك العصر - ومنهم شوقى - أنه يصف قطعة من المومياء لا حياة فيها. على مثل هذا الشعر

موضوعات وأسلوباً ثار الشعراء المجددون وكانت ثورتهم رفضاً للقيم التي صدر عنها هذا النوع من الشعر ان كانت هناك قيم على الإطلاق.

- ٥ -

وتعالج النظرية موضوعات مختلفة: فتتحدث عن الشاعر من يكون وعن الثقافة اللازمة له، وعن نوع الحياة الذي يجب أن يعيشه، ثم تتحدث عن ماهية الشعر وعن وظيفته وعن لغته وأوزانه. ولا تصدر هذه النظرية منسقة منظمة كما ذكرتها الآن، ولكنها أشقات من الآراء نجدتها متناثرة في كلام الشاعر: في مقدماته أو شعره. وهي لا تتضح إلا إذا قارنا بين النصوص المختلفة، واستعنا ببعض الشعراء على بعض حتى نستجلي ما غمض من كلامهم، ولكنها على أية حال نظرية متسقة وهي عند التطبيق ومقارنة الشعر الذي صدر عنها بها نظرية واضحة المعالم متميزة النمط.

ومصادرنا لاستجلاء هذه النظرية هي دواوين الشعراء المختلفة مقدماتها وشعرها: فنستعين بدواوين عبد الرحمن شكرى الستة وقد نشر الأول منها سنة ١٩٠٨ والثاني سنة ١٩١٣ والثالث سنة ١٩١٥ والرابع سنة ١٩١٦ والخامس سنة ١٩١٦ أيضاً والسادس سنة ١٩١٨، كما نستعين بديوان الفجر الأول لخليل شيبوب وقد نشر سنة ١٩١٣. وديوان الاسكندرية وهي مجموعة منتخبات لشعراء الاسكندرية كإبراهيم زكى وخليل شيبوب وزكى غازى وعبد الحكيم الجهنى وعبد الحميد السنوسى وعبد الله شكرى وعبد اللطيف النشار وعبد المنصف محمود وعثمان حلمى ومحمد السيد ومحمد فضل اسماعيل ومصطفى صبحى ومفيد الشوباشى. وقد نشرت هذه المجموعة سنة ١٩٣٥ وقدم لها الأستاذ على محمد البحرأوى بمقدمة طويلة وديوان مصطفى السحرتى واسمه أزهار

الذكرى سنة ١٩٤٣، وديوان عثمان حلمى وقد نشر سنة ١٩٣٦، وكتاب قبس من الشرق وهو مجموعة من الترجمات لشعراء شرقيين وهنديين وصينيين ويابانيين وشعر بعض قبائل الزوج وديوان النشار واسمه جنة فرعون ونار موسى الذى نرجح أنه صدر سنة ١٩٣٤ .

من هو الشاعر؟ يقول عبد الرحمن شكرى فى كتابه الإعترافات متحدثاً عن نفسه «نحن الآن فى عصر لا نرقى معه إلا إذا خلصنا من رق الأوهام والخرافات التى هى كالأوهام والقيود. ومن أجل ذلك صرت أتعصب للإنكار والجحود بقدر ما يتعصب غيرى للإيمان. غير أن هذا الإنكار يخيفنى ولا يرضى ذهنى فلا يفسر لى شيئاً - لا يفسر لى من أنا ولماذا خلقت وإلى أين أذهب - فنفسى من النفوس التى لا تقنع بالإنكار لأن لها حاجات دينية ليس لها غنى عنها. من أجل ذلك كان الإنكار يورثنى اليأس والحزن فكنت أهيى فى شوارع المدينة ليلاً لأن الليل أشبه بما كنت فيه من اليأس والحزن وكنت أنظر إلى النجوم وهى تنظر إلى بحزن وإشفاق وأسألها عن الحياة والموت، عن البقاء والفناء، عن الله والإنسان، عن الدنيا والآخرة فتتنظر إلى بحزن وإشفاق ويخفق سهيل كأنما يهز رأسه قائلاً .. لا أعرف عنها شيئاً، فتصير الحياة أثقل من الكابوس أو كأنها حلم يروى ويقلق ولا يبعث الطمأنينة، .

هذه صورة نفس معذبة معلقة بين الشك والإيمان تقبل على الحياة بنهم الجائع الذى يتساءل عن كل ما يحويه الوجود من مشكلات حار فى تفسيرها المفكرون والشعراء والمصتوفة. وهذه الصورة التى يعطيها عبد الرحمن شكرى عن نفسه هى صورة الشاعر كما يتصورها هو والصورة التى يعطيها له هى

صورة نفس قلقة معذبة حائرة حزينة هائمة على وجهها ترى في كل شئ ما يهيج أشجانها ويثير كوامن الحزن فيها. وهي شرهة العقل تريد أن تفكر في كل شئ وأن تحس كل شئ. وهي ترى في مجال الطبيعة وما تحويه الصدور موضوعات لا حصر لها تتساءل عنها فلا تجد جواباً فينتابها اليأس والحزن وتضيق الحياة بها، وهو يعبر عن هذا تعبيراً أدبياً جميلاً ينطق بالرؤية الشعرية الفذة في مقطوعة قصيرة سماها الشاعر وحبيبته^(١) :

دعيني وحظي لست أهلاً لأن ترى	حبيبة مشبوب الفؤاد معذب
إذا ما رأيت البشر يملأ صفحتي	ضياء فآمالى خديعة خلب
وما بعث الله الأديب ليـمـتـطـى	على سروات العز أطيـب مركب
تريه مكان الهم عين بصيرة	فيحويه منه كالخباء المطنب
يفر الرجاء العذب من خطراته	فرار الصحيح الجسم من لمس أجرب
متهيجة أشجانه لا يمسها	سوى كل فوار الصبابة أغلب
فهن كأعضاء اللديغ إذا دنت	لشئ تأذت من حكاك المقرب

وفي مقطوعة أخرى يصور لنا الشاعر وقد هام بمثل أعلى يطلبه فلا يجده فيهيم على وجهه ويهجر أهله وأترابه ويسير حيث لا يسير إنس ولا جان يطلب هذه الحورية التي لا يعرف لها مكاناً ولا يدرى لها خباء. وهي صورة لا يلبث حين يقترب منها أن تبعد عنه وأن تجافيه يقول:

(١) ديوان عبد الرحمن شكرى ج ١ ص ٣١ .

قد حدثوا عن شاعر نابغ
لم يعشق الغيد ولكنه
صورة حسن صاغها لبه
فصار كالطفل رأى بارقا
يمد نحو النجم كفا له
فأينما سار تراءت له
خيالها دان به حائم
وربما ألبسها وهمه
قد هجر الأتراب من وحشه
يحدث النفس بأمر الهوى
فبينما يسعى على قمة
رأى التى صورها لبه
قالت له إن كنت لى عاشقا
فسار يقفو أثرها هائما
وهم أن يمسخها جاها
وما زال يعدو جهده نحوها
فرحمة الله على شاعر

مجود الشعر شريف المقال
هام ببكر من بنات الخيال
وحدها فى الحسن حد الكمال
هاج له أطماعه فى المجال
ويحسب النجم قريب المنال
كما تراءى خادعا لمع آل
كأنه غير عزيز النوال
جسما وكم وهم غريب الصيال
وصار يمشى فوق هام الجبال
ويسأل الأرواح برجع السؤال
تروع النفس بمرأى الجلال
تصوير صب عابد للجمال
فاتبع خطاى بالوهم جم الضلال
والمهتدى بالوهم بأيد عجال
بين ذراعيه بزيد عجال
حتى هوى من فوق تلك التلال
مات قتيلا للأمانى الطوال

وهنا تتضح مأساة الإنسانية التى تجاهد فى سبيل الوصول إلى الكمال.
وهى مأساة قد لا يحس قوم قد شغلوا بما فى الحياة من متع قريبة يوفرها لهم

جهدهم القليل أو الكثير ولكنها قوية عارمة في أولئك الذين وقفوا حياتهم على العلم والفن، وهاموا بمثل خلقها خيالهم الحى المتيقظ بعيدة كل البعد عن واقع حياتهم. ولكنهم - مثلهم في ذلك مثل الطفل المنطلق الذى لم تعلمه تجاربه في الحياة حدود إمكانياته - يخالون أنها مثل قريبة التحقيق. فهي تتراءى لهم أينما ساروا وحيثما ذهبوا، وتتمثل لهم بكل دليل مثلها مثل الآل في الصحراء. وقد تتجسم للفنان في صورة امرأة جميلة أو منظر قطعة أرض جميلة، أو منظر أصابع الفجر الوردية وقد أخذت تكشف عن النهار فناع الليل الأسود، ولكن هيهات! إن عليه أن يسعى وأن يجد وهو في سعيه وجده ينطلق بإحساس داخلى، وقوة حيوية داخلية فيهجر أهله وأصحابه وخلانه ويمشى في السهل والحزن، ويصعد في الجبال، وتترأى له وقد ارتفع فوق قمة أحد هذه الجبال: يرى الصورة التى انعكست في لبه ماثلة أمامه، ويرى الشكل الذى رآه بعين خياله وقد تمثل حياً أمامه. ثم تدعوه أن يتبعها وليكن خياله رائده، فيسير يهديه وهمه في هذا العالم المجهول، ويقترب منها شيئاً فشيئاً وقد ازدادت تجاربه واستحصدت قوة رؤيته الفنية وقد أصبح قاب قوسين أو أدنى منها. ويهم بمعانقتها لكن هيهات! لا يلبث هذا الجهد المتصل والعناء الطويل أن يخلا بتوازن الشاعر فتزل قدمه ويخر صريعاً من فوق الجبال.

هذه صورة رمزية فذة لجهاد الفنان في سبيل الوصول إلى الكمال تضارع أروع ما أنتجه شعراء الرمزية من الأوروبيين. وهى تذكرنا بملحمة دانتي الخالدة التى رحل فيها خلال الجحيم والمطهر حتى وصل إلى الفناء في الصورة العليا. ولو أسلست اللغة قيادها لعبد الرحمن شكرى فارتفع عن نشره بعض تعبيراته كهاج له أطماعه في المجال وكأنه غير عزيز النوال وبين ذراعيه بأيد

عجال لاستقامت صياغتها وديباجتها واحتلت مكانها بين القطع الأدبية الكبرى في الأدب العربي.

وليس الشاعر شخصاً شره العقل معذب النفس يهدف إلى الكمال فحسب ولكنه شخص يمتاز بحساسية فائقة متنوعة. وإلى هذا يشير عبد الرحمن شكرى يقول في مقدمة ج ٢ «إن روح الشاعر مثل آلة الغناء لا بد أن تنتهياً تهيأ خاصاً لكل نغمة من النغمات فيقصر بعض الأوتار ويطل بعضها ويشد وتر ويرخي آخر».

ويقول في نص آخر أكثر دلالة: «وهو - أى الشاعر - هو الذى عواطفه مثل عواطف الوجود مثل الأمواج أو الرياح أو الضياء أو النار أو الكهرباء وهو الذى يحاكى قلبه الأركستر الكثير الآلات الكثير الأنغام - أليس الوجود أيضاً أركستر آلاته .. الناس وعواطفهم وأعمالهم، الرياح والأمواج والطيور والحيوانات كذلك قلب الشاعر أركستر آلاته العواطف. والشاعر رجل انفعالى فلا ينظم الشاعر الكبير إلا فى نوبات انفعال عصبى فى أثنائها تغلى أساليب الشعر فى ذهنه فتتضارب العواطف فى قلبه ولكن تضاربه لا يزعج نبضه طيور الأنغام الشعرية التى تغرد فى ذهنه ثم تتدفق الأساليب الشعرية كالسيل من غير تعمد منه لبعضها دون بعضها. أما فى غير هذه النوبات فالشعر الذى يصنعه يأتى فاطر العاطفة قليل الطلاوة والتأثير».

ولو ضربنا صفحاً عن التعبيرات الشعرية التى يعبر بها عبد الرحمن شكرى عن فكرته فإن ملخصها أن الشاعر فيلسوف مثالى تشغله مشكلات الوجود ويحاول أن يصل إلى رأى فيها. والوجود بالنسبة إليه هو عواطف الطبيعة من إناس ومحسوسات. وتستقر فيه هذه العواطف أولاً ثم تنتابه نوبات

عصبية يخرج فيها التعبير عن هذه العواطف والأعمال.

وعهدنا بأن الشاعر شخص إنفعالي يصاب بنوبات انفعالية عصبية عهد قديم يتردد الحديث عنها في كتاب الأغاني في الحديث عن الشعراء. بل ليست الفكرة مقصورة على شعراء العرب فحسب بل ربما كانت ملكاً شائعاً للشعوب السامية وخاصة في الحديث عن شعراء الكتاب المقدس^(١)، بل ربما كانت ملكاً شائعاً للشعوب القديمة كلها، ولكن الجديد فيها أن الشعر عملية داخلية في نفس الشاعر فلا يوجد شيطان أو إله أو ملاك فيلقى إليه بما يجب أن يقول. ولكنه شخص خلق هكذا متوقد الفكر متوقد الإحساس يختزن تجاربه ثم تصيبه هذه النوبة فيعبر عما اختزن. وهذه الفكرة هي فكرة مدارس الشعر الأوروبية المختلفة في أوربا في القرن التاسع عشر من رومانتيكية ورمزية وبرناسية وفنية وسيربالية وواقعية.

ولكن لا يكفي أن يخلق الشاعر هكذا وأن يتميز بين الناس بصفات خاصة بل لابد له من الاطلاع الدائم المستمر. والاطلاع شراب روح الشاعر وفيه ما يوقظ ملكاته ويحركها ويلقح ذهنه، ونفس الشاعر ينبوع والاطلاع هو الآلة التي يرفع بها ماء ذلك ينبوع إلى الأماكن العالية والشاعر في حاجة إلى محركات وبواعث. والاطلاع فيه كثير من هذه المحركات والبواعث والأديب الذي لا يقوم بالاطلاع كالماء الآسن العطن الذي لا يحركه محرك وإنما عمل الشاعر فيما يطلع به من عمل النحل في قول أبي العلاء:

والنحل يجنى المر من نور الربى فيصير شهداً في طريق رضابه

فالعالم الماهر يخرج من الجيد جيداً ولكن العبقرى يخرج من الردئ جيداً،

(١) Alfred Guillaume, Prophecy & Divination. Lecture III & V & VII.

ولكن بعض القراء يقرأ على صحيفته ما قد قرأته بدل أن يخرج من أزهار ما قرأ شهداً. وهذا هو الفرق بين العبقري وغيره من الناس^(١).

وفي هذا نقد لشعراء عصره الذين جفف منابعهم عدم الاطلاع والقراءة وأصابهم ركود الخمول. ومفهوم الاطلاع مفهوم يختلف عن مفهومه لدى مثقفي هذا العصر فقد كان شغلهم أن يقرأوا كتب الدين والفقه. وكانوا يعرضون عن كتب الأدب. وكتب الدين - في رأى عبد الرحمن شكرى - تبعث الفرع والخوف وتبعد الإنسان عن التنبه لمواطن الجمال في الحياة، يقول في اعترافاته «ثم تركت بعد ذلك قراءة كتب التعبد وجعلت أقرأ كتب الشعر والأدب ففطنت إلى جمال الحياة وقللت مطالعتها من ذلك الفرع الذى كان باعته الدين».

لكن على أى شئ يجب أن يطلع الأديب؟ هنا يتحدث عبد الرحمن شكرى حديثاً عاماً شاملاً عن حاجة الأديب إلى الاطلاع على آداب الأمم الأخرى. فيقول «وإذا قرأ الشاعر آداب الأمم الأخرى أكسبته قراءتها جدة في معانيه وفتحت له أبواب التوليد. فإن الشاعر الكبير - كى يعبر عما في نفسه من العبقريّة تمام التعبير حتى لا يتبقى بعضها مكتوماً مجهولاً - لابد أن يجدد ذهنه دائماً بالاطلاع وأن يحرك به نفسه وأن ينوع من ذلك الاطلاع. فإن شره الإحساس والتفكير هو ميزة العبقري. فإن مذاهب القول التى تستلزمها حياتنا تقتضى درس آداب العناصر الأخرى التى عمرت العالم وأنشأت لها حضارة وعلومًا وفنوناً. فإن درسها يوسع عقولنا ويجدد آمالنا وقوانا ويهيئ وحى ذكائنا ويعلى خيالنا. واكن ينبغى ألا تكون ناقلين بل ينبغى أن نكون مفكرين باحثين فيها».

(١) عبد الرحمن شكرى، مقدمة ج ٣.

ولكن هذا كلام لا يدل على الكثير فلم يحدد لنا نوع الثقافة التي يتطلبها أو على الأصح لم يحدد لنا على وجه الدقة مصادر الثقافة التي رجعت إليها مدرسته. فإذا ما انتقلنا إلى أحد تلاميذ هذه المدرسة النابيين وهو خليل شيبوب وجدناه يقول في مقدمة الفجر الأول: إن من يمعن في الشعر الحديث نظرة استقصاء لا بد له من التنبيه إلى أمر جلل وهو أن النشء الحاضر عامل على مجارة المدنية السكسونية في الترامي وراء العويس والشاذ من خياله ومعانيها، بينما كان النشء السابق يستوحى المدنية اللاتينية ويتقرب إلى طرائق رجالها والشعراء منها، ولا شك أن الشرقيين وغرائزهم ونزعة نفوسهم إلى شرود الخيال الذي تزنه الحكمة بمعيار الحياة حتى تدنى أقصى ما قصى منه، لاشك أنهم بذلك أقرب إلى محاكاة المدنية اللاتينية بما يحولونه منها إلى لحمهم ودمهم لتستقل بذلك نفسيتهم وتبرز شخصيتهم. ولا يجهل المعنيون بهذه الإشارة: أن المدنية السكسونية بنت المدنية اللاتينية وأن مذهبها في الخيال قد نشأ في فرنسا ثم عبر نهر الرين إلى ألمانيا ومنها ركب البحر إلى إنجلترا لأن مبتدعيه برنار وسان بيير وجان جاك روسو وشاتوبريان وما في هؤلاء من نظم تابعين. وقد استوهمهم إياه غوته العظيم وعنه أخذ بيرون وشللي وغيرهما. ولكن الآخذين تفردوا به لقوة طبيعة التحويل في نفوسهم حتى كأنهم مبتدعوه ومن مدهشات التطور أن هذا المذهب بقى متابعاً سيره حتى عاد إلى مهده فرنسا مصطبغاً بصبغة جديدة فتناوله لامارتين وموسيه وهوجو ومن نحا نحوهم. نعم لا وطن للفن ولكن لكل أمة ميزة عما سواها، لذلك ترى أن استقاء المذهب منمنبعه أوفى بالحاجة منه وأتم انطباقاً على طبائعنا وحياتنا الشرقية بما يلائمها ويتفق معها حتى يجيئ الرقى حثيثاً ويصقل الوضع شعراً. إنما عيبه اضطراب معانيه

وبعده عن المؤلف في عيشتنا وأن ينظم الشاعر لأهل لغته من الأجيال الحضارة والمقبلية.

ومع ما في هذا النص من خلط وأخطاء تاريخية عن نشأة الرومانتيكية وتداولها بين الأمم، وما فيه من تقصير في فهم مدلول الرومانتيكية والمذاهب التي ظهرت بعد ذلك مما يمثل فهم هؤلاء الشعراء للمذاهب المختلفة إلا أن فيه بياناً صريحاً على أن معظم هؤلاء الشعراء كانوا يقرأون الإنجليزية ويعتمدون عليها في ثقافتهم.

ولكن ثقافة هذه المدرسة كما يجب أن نتصورها عقلياً لا بد أن تكون ذات شقين: أولهما عربية وثانيهما أوروبية. والإشارات التي يشير بها عبد الرحمن شكرى إلى هذين النوعين من الثقافة غامضة ولا يعيننا خليل شيبوب على ذلك عوناً كبيراً. فلننتقل إلى كاتب آخر كان من تلاميذ هذه المدرسة هو وأخ له وتربيا في أحضانها وإن كان قد أنكر بعد أن أصبح شيعاً مذكوراً تلمذته على صاحبها. هذا هو العقاد. يقول في نص طويل في آخر كتابه «شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي، «الجيل الناشئ بعد شوقي كان وليد مدرسة أوغلت في القراءة الإنجليزية ولم تقصر قراءتها على أطراف من الأدب الفرنسي كما كان يغلب على أدباء الشرق الناشئين في أواخر القرن الغابر، وهي على إيغالها في قراءة الأدباء والشعراء الإنجليز لم تنس الألمان والطيان والروس والأسبان واليونان واللاتين الأقدمين. ولعلها استفادت من النقد الإنجليزي قدر فائدتها من الشعر وفنون الكتابة الأخرى. ولا أخطئ إذا قلت أن هازلت هو إمام هذه المدرسة كلها في النقد أنه هو الذي هداها إلى معاني الشعر والفنون وأغراض

الكتابة الأخرى ومواضع المقارنة والاستشهاد، وهذه المدرسة المصرية ليست مقلدة للأدب الإنجليزي ولكنها مستفيدة منه مهتدية على ضيائه. ولقد كانت المدرسة الغالبة على الفكر الإنجليزي بين أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر هي المدرسة التي كانت معروفة عندهم بمدرسة النبوة والمجاز أو هي المدرسة التي تتألق بين نجومها أسماء كاريل وجون ستيوارت ميل وشيللي وبابرون ووردزورت، ثم خلفتها مدرسة تجمع بين الواقعية والمجازية وهي مدرسة براوننج وتنيسون وأمرسون ولونجفلد وبو وويتمان وهاردي وغيرهم ممن دونهم في الدرجة والشهرة. وقد سرى من روح هؤلاء الشئ الكثير إلى الشعراء المصريين الذين نشأوا بعد شوقي وزملائه ولكنه كان سريان التشابه في المزاج واتجاه العصر كله، ولم يكن تشابه التقليد والفناء أو هو سريان جاء من تشابه في فهم رسالة الشعر والأدب لا من تشابه فيما عدا ذلك من تفصيل.

وهذه دعوى عريضة تحاول أن تعطينا فكرة عن شعراء التجديد وقد أصبحوا شعراء عالميين يقرأون كل شئ ويبحثون في كل شئ شأنهم في ذلك شأن كبار شعراء الإنسانية. وربما كان الأمر كذلك إلا أن البحث الدقيق المستقصى في هذا يثبت غير ما يقوله العقاد. والذي لا شك فيه أن من يملك ناصية لغة أوروبية حية راقية كالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية يستطيع أن يقرأ بها نتاج ما أبدعته عبقریات هذه اللغات جميعاً مما يذكر العقاد. وربما كان صحيحاً أن شعراء هذه المدرسة قد تأثروا بهازلت في كتاباته النقدية فهناك بعض الأفكار التي تشابه ما قد يقول به. ولكننا نشك شكاً قوياً في أن هؤلاء الشعراء قد قرأوا دواوين كاملة للشعراء الإنجليز أو لغيرهم من شعراء اللغات

الأخرى وأغلب الظن أنهم قرأوا منتخبات شعرية ككتاب الخزانة الذهبية^(١) الذي جمعه فرانسيس بولجريف أستاذ الشعر بجامعة أكسفورد. وهي مجموعة من الشعر الغنائي الذاتي لشعراء الإنجليز من عهد ما قبل شيكسبير إلى نهاية القرن التاسع عشر وهو لا يذكر شيئاً من شعر الملاحم أو الشعر التمثيلي. ومما يرجح لدينا هذا الرأي أن معظم ما ترجمه العقاد والمازني وعبد الرحمن شكري من مقطوعات شعرية موجودة في هذه المجموعة، كما أن المفهوم الغربي الذي صدرت عنه هذه المجموعة هو نفسه مفهوم الشعر لدى هذه المدرسة. ونرجح أن ما قرأه أصحاب هذه المدرسة من أدب اللغات الأخرى كان منتخبات ترجمها المترجمون في عصور متباينة إن كانوا قد قرأوا شيئاً منها على الإطلاق. فلا يبدو في ديوان عبد الرحمن شكري ما يدل أية دلالة على قراءة في أدب أوربي آخر.

والإشارات العامة إلى قراءاتهم في الأدب العربي توحى بأنهم قد قرأوا من هذا الأدب نصوصاً جاهلية وإسلامية وعباسية. وهذه الإشارات كثيرة لدى عبد الرحمن شكري وكثيرة لدى العقاد. ونحن لانشك في أنهم قرأوا شيئاً من الأدب الجاهلي والإسلامي، ولكننا نشك شكاً قوياً في أنهم تعمقوا دراسة هذين العصرين فكل الأمثلة التي يوردها عبد الرحمن شكري والعقاد والمازني للتدليل على آرائهم في اللغة ومفهوم الشعر أمثلة عباسية فهم يذكرون المتنبي وأبا العلاء والشريف الرضي وابن الرومي ونحس في شعر بعضهم وبعض شعر عبد

(١) محمد مندور الشعر المصري بعد شوقي وقد ترجم مندور Golden Treasury بالكنز الذهبي والصحيح أن Treasury معناها الخزانة أو الصندوق الذي يحتفظ فيه بالكنز. وتسمى وزارة الخزانة The Treasury بالإنجليزية.

الرحمن شكرى نفسه روح قصائد عباسية قد اشتهرت وأصبحت قطعاً تاريخية فى سجل الأدب. ولو قرأ هؤلاء شعر الجاهليين والأمويين لعرفوا أن معظم التقبيرات التى شغفوا بها تعبيرات قد سبق هؤلاء الشعراء إليها ولأحسوا إحساساً أكثر عمقاً باللغة ويتطورها ولا سمحت لهم اللغة وأعطيت أكثر ممن أعطتهم^(١).

ولا يكتفى عبد الرحمن شكرى بأن تقتصر ثقافة الأديب على ما يقرأ من أدب عربى وأدب أوروبى مع ما فى هذه القراءة الممنوعة من إتساع لأفق الشاعر والكاتب وفتح لمغاليق نفسه ووصلها بتجارب أمم وأجناس مختلفة، ولكنه ينبه إلى أن هذه التجربة التى تأتى من طريق الكلمة المكتوبة قد تكون تجربة جامدة. فهى تأتى عن طريق اللغة، واللغة مع ما فيها من قدرة فى بعض الأحيان - وخاصة فى قلم الكاتب الكبير - على التعبير وإعطاء ظلال مختلفة للتجربة الإنسانية إلا أن هذه الظلال كثيراً ما تتلاشى وكثيراً ما تخبو الشحنة العاطفية التى حملها الشاعر إياها وتصبح وسيلة لنقل الأفكار فحسب. وتصبح التجربة الإنسانية تجربة فكرية مجردة. وهنا ينبه عبد الرحمن شكرى إلى حاجة الأدباء إلى نوع آخر من الثقافة يصلهم بالتجربة الحية المتبقطة وينتج للأديب أفكاراً وصوراً محتفظة بشحنها العاطفية، يقول فى مقدمة جـ ٣، للشاعر أن يتعرض لما يهيج فيه العواطف والمعانى الشعرية وأن يعيش عيشة شعرية موسيقية بقدر استطاعته، وينبغى له أن يعود نفسه على البحث فى كل عاطفة من عواطف قلبه وكل دافع من دوافع نفسه لأن قلب الشاعر مرآة الكون فيه يبصر كل عاطفة جليلة شريفة فاضلة أو قبيحة مردولة وضيفة.

فى هذا النص نقد وتوجيه، نقد لما كان عليه شعراء العصر من جمود وحياء رتيبة صامتة لاصلة بينها وبين ما يتيح للشاعر أن يجدد نفسه. وربما

(١) محمد مندور - الشعر المصرى بعد شوقى.

كان مصدر الفكرة ما قرأه عن حياة الشعراء في القرن التاسع عشر وهي حياة مملوءة بالمغامرات والاندفاعات والبحث عن كل التجارب الحسية والروحية التي يستطيع الشاعر أن يحصل عليها. فكانوا يتعقبون مواطن الجمال الطبيعي والمثيرات العاطفية التي تثير انفعالهم حتى يروا الصور المختلفة للإنسان في تصرفاته والأشكال المختلفة التي تتخذها عواطفه وأفكاره. فرحل الشعراء الإنجليز من بلادهم إلى إيطاليا وسويسرا واليونان فرأوا مناظر جديدة وألواناً من العواطف مختلفة. وكانوا يقومون بهذه الرحلات وكأنهم يكتشفون مجاهل جديدة في أعماق الطبيعة والإنسان. وفر الشعراء الألمان إلى فرنسا هرباً من القيود التي يفرضها عليهم نظامهم الاجتماعي والسياسي إلى فرنسا وباريس حيث الحرية المطلقة والاندفاع المطلق حيث لا سدود ولا قيود. وهاجر بعض الشعراء والفنانين من أوروبا جميعاً إلى مجاهل إفريقيا يبحثون عن الإنسان البدائي الذي لم تفسده الطبيعة بحثاً عن الألوان الجديدة والعواطف الإنسانية الساذجة التي لم يفسدها سلطان العقل ولا تقييد الإرادة. وعاش هؤلاء الأدباء في بلادهم عيشة لا تؤمن بخيرية الإرادة وسلامة العقل ولكنها آمنت بأن العاطفة خيرة صادقة لا يمكن أن تؤدي بالإنسان إلى مواطن الهلاك.

والذي لا شك فيه أن هذه الحياة الموسيقية الشاعرية قد تتوفر للشاعر دون جهد منه، فقد تكون ظروف مولده وظروف عصره وحياته ظروفاً مثيرة لأشجانه وعواطفه كما كانت ظروف دانتي وشيكسبير والمقنبي وأبي العلاء وقد لا تكون وعند ذلك يحتاج الشاعر إلى أن يقوم بجهد واع للاتصال بالحياة حتى تتيسر له القوى المحددة لعواطفه وانفعالاته. ويجب ألا يكتفى الشاعر بتلقى هذه التجارب بل يجب أن يعقل التجارب وأن يعيها وأن يفكر فيها حتى يستطيع أن يستفيد منها في خلق بنائه الفني.

وإذا كان هذا هو تصور هذه المدرسة للشاعر شخصيته وثقافته وحياته فأى نوع من الشعر يجب أن يصدر عنه؟ هنا يوجه السؤال الخالد في النقد إلى عبد الرحمن شكرى ومدرسته .. ما هو الشعر؟ يقول عبد الرحمن شكرى في قصيدة قصيرة في الجزء الثاني من الديوان بعنوان شكرى شاعر:

والقوم في غفلة عني وعن شاني	قد طال نظمي للأشعار مقتدرا
بنى له الجاه ما يغلوبه الباني ^(١)	قد أولعوا بكبير السن أو رجل
بين الأثافي وربع المنزل الفاني	ولو سئلت إلى حيث القريض لقا
من السياسة في زور وبهتان	ولو سئلت فقلت الشعر في خير
في وصف مخترع أو ذم ازمان	ولو سئلت فقلت الشعر مبتذلا
جم المحاسن من صدق وتبيان	لقليل نعم لعمري أنت من رجل
ومتعة وخيال غير خوان	وإنما الشعر تصوير وتذكرة
هي الحياة فمن سوء واحان	وإنما الشعر مرآة لغانية
له القلوب كأقذار وحدثان	وإنما الشعر إذ ساس بما شغفت
فقلت نعم لعمري قولة الشاني	قالوا أتيت بشعر كله بدع
معنى من الجان في لفظ من الجان	من كل معنى يروع الفهم طائله
جم الجلال فلولا الله اعياي	من كل معنى كموج البحر مطرد
لا ينصتون بأفهام واذهان	هذي المعاني تناجيهم فما لهم
له القلوب وتحنان كتحنان	متى يتاح لهم شاد بما رقصت
من كف كل حديث الكف فنان	هل في أكابرهم رد لذى أدب

(١) يخيل إلينا أنه ينقد شوقي في هذه الأبيات.

بعد أن يهاجم شكرى الشعراء فى عصره والموضوعات التى يتحدثون فيها من بكاء على الديار ووقوف عليها وحديث عن السياسة والأشخاص يبدأ فى تعريف الشعر. والشعر لديه تصوير لما تراه الحواس وتذكرة بما رأت وإمتاع للأرواح وخيال دقيق لا يضل. والشعر مرآة غانية تنقل صورة صادقة للحياة بما فيها من شر وخير. والشعر تعبير عن القلوب وإحساساتها بما يحدث فى الحياة وما يصيب به القدر الناس. والشاعر مغن يشدو بما فى قلوب الناس جميعاً.

ولكن هذا الكلام مع ما فيه من جمال غامض لا يصور لنا شيئاً دقيقاً نحسه ونلمسه وهو يثير المشكلات ولا يحلها وإن كانت تبدو فيه بذور نظرية جديدة. فالشعر فى نظره تصوير لانفعالات النفس بالحياة بكل ما فيها، ولكن ما هى الحياة وكيف يصورها الشعر؟ لنستمع إلى قصيدة أخرى فى الجزء الثالث. يقول ص ١٦ قصيدة «الشعر والطبيعة»:

إذا غنت الأطيّار فى الأيك صدحا	تغنت لأشجان الفؤاد طيور
وللريح هبات وللنفس مثلها	تغنى رضاء فيهما ودبور
وما الشعر إلا القلب هاج وجيبه	وما الشعر إلا أن يثير مثير
نرى فى سماء المفس ما فى سمائنا	ونبصر فيها البدر وهو منير
وما النفس إلا كالطبيعة وجهها	رياض وزضواء بها وبحور
وفيهما صراخ أليم أن ماج موجه	وفيهما خرير خافت وغدير
وليل وأصباح لها وكواكب	تسير بأفاق لها وتدور
إذا كنت فوق الروض فالقلب طائر	يغنى على أغصانه ويطير
وإن كنت فوق البحر فالقلب موجه	تسرب فى أمواجه وتسير
وإن كنت فوق الشم فالقلب نسرهما	وللنسر فى شم الجبال وكور

وتنتثر أغصان الخريف زهورها
فيها قوم ما للجهل ملء عيونكم
لبستم على الأيام ثوب مذلة
إذا صاح ذاك الغير فيكم صياحه
ويزعجكم أن الطيور هوازج
أصاب ذكائي منكم برد طبعكم
ويصدأ طبعي في خبيث هوائكم
فلا تحسبوا أنني أقول لتسمعوا
وماذا يفيد الشعر والقلب ميت
إذا كان يحيى الشعر نفساً مريضة

كما جاد بالشعر الجليل شعور
ألستم ترون الدائرات تدور
فكيف بنضو الثوب وهو نضير
طريتم وقلتم شاعر وكبير
ويطريكم أن الغناء نعيم
وأطفأ مني القلب وهو قدير
وجوكم بالذاهبات يمور
ولا أن مثلي بالقنوط جدير
وهل للنفوس الهامدات نشور
فهيهات تحيا النفس وهي قبور

هذه الصورة رمزية عن الشعر فالشعر تعبير عن النفس، والنفس كالطبيعة، والنفس تغنى كما تغنى الطيور في الطبيعة وتعزف الريح بها كما تعزف بالطبيعة ثائرة مرة وهينة مرة أخرى، وتشرق النفس كما تنير السماء عندما يشرق البدر فيها. وفي النفس ما في الطبيعة من جمال الرياض والأضواء وما فيها من عويل وصراخ عندما يصطخب الريح ويعتو، وفيها أيضاً هذه الموسيقى الهينة اللينة موسيقى الخريف الخافت. فالنفس كالطبيعة والشعر تعبير عن هذه النفس المضطربة التي تنفعل انفعال الطبيعة. ولكن أتكون الحياة هي توقيعات هذه الطبيعة؟ أتكون حقائقها هي حقائق هذه الطبيعة التي نراها في أشكال مختلفة وصورة متباينة ثائرة مرة وخافتة ساكنة مرة أخرى؟ أهذه هي المشكلة الكبرى التي شغلت عبد الرحمن شكري في شعره؟ لنقرأ قصيدة أخرى في الجزء الأول عنوانها «الشعر»:

إن النفوس صحنائف
والنفس طير صدادح
لوراع كسر الدهر شيء
فنرى الحياة قذيفة
والعيش نهزة شاعر
والشعر تاريخ النفوس
والشعر كأس للنفوس
والشعر ورد يانع
والنفس ربح قذف
والنفس طوراً كالسموم
والنفس بحر زاهر
والنفس طير في الحياة
في أرضها وسمائها
أن القلوب خوافق
فترى الحياة جميعها
والشعر مرآة الحياة
تجلو أساليب الحياة
فتراه في آلامها
والشعر في عبراتها
وهو المعين على الحياة

الشعر من آياتها
والسحر في نغماتها
ريع من نبراتهما
في الشعر من عقدها
يقتص من ملكاتها
ومعقل لحياتها
حذار من نشواتها
غرسته في جناتها
بالشعر من نفحاتها
تروع في لفحاتها
والشعر من موجاتها
يطير في روضاتها
غرد وفي جذباتها
والشعر من نبضاتها
منشورة بصفاتها
تطل في مرآتها
تلوح في صفحاتها
وتراه في لذاتها
والشعر في ضحاتها
يغض من نكباتها

والشعر نور ساطع	عاد على ظلماتها
ويصوغ من ألم النفس	وس الحسن في أناتها
ويضيئ كل جريمة	فيبين عن غاياتها
فهو الخير بما يحث	النفس في فعلاتها
للنفس نشوة راقص	والشعر من رقصاتها
للنفس هممة ساحر	والشعر من نفثاتها
في كل نفس منزل	للشعر من حركاتها
في الطفل والرجل الكبير	يرجول في حالاتها
وتراه في فتياتها	وتراه في فتياتها
في حزنها وسرورها	وطموحها وشكاتها
والشعر نغمة صادح	والنفس من آلاتها
أشجانها أوتارها	والشعر من زناتها
ولكل شيء مبعث	للنفس من رقدياتها
والشعر كالإلهام يأ	تى النفس في يقظاتها
والكون آية شاعر	يأتى بمبكراتها

في هذه القصيدة يضع عبد الرحمن شكرى المشكلة كاملة تحت أعيننا. فليست الطبيعة هي الحياة وإنما هي جزء منها. وإنما الحياة أساليب مختلفة وأشياء مختلفة فيها آلام وفيها لذات وفيها عبرات وفيها ضحكات وفيها نور وفيها ظلمات. وكل هذه الأشياء توقع أنغامها في النفس فتتفاعل لها النفس انفعالات مناسبة ويجيش فيها الشعر فيخرج تعبيراً عن هذه الانفعالات. وهذه المثيرات

التي تثير نفس الشاعر هي نفسها المثيرات التي تثير أنفس الناس جميعاً، ومن هنا كان التعبير تعبيراً إنسانياً عاماً. يقول في مقدمة الجزء الثالث «والحياة في نظر الشاعر الذي يعيش لفنه الجليل قصيدة رائعة تختلف أنغامها باختلاف حالتها، ففيها نغمة البؤس والشقاء وفيها نغمة النعيم والجدل وفيها أنغام الحقد واللؤم والشر والندم واليأس والكره والغيرة والحسد والمكر والقسوة وأنغام الرحمة والجود والأمل والرضا والحب. فالشاعر الكبير هو الذي يعرف كيف يقتبس من هذه الحالات أنغامها ويوقعها شعراً. وهو الذي عواطفه مثل عواطف الوجود مثل الأمواج أو الرياح أو الضياء أو النار أو الكهرباء. وهو الذي يحاكي قلبه الأركستر الكثير الآلات الكثير الأنغام. أليس الوجود أيضاً أركستر آلاته الناس وعواطفهم وأعمالهم والرياح والأمواج والطيور والحيوانات،.

الشعر إذن تعبير عن حالات النفس المختلفة. هو تعبير عن الوجدان.
وقد قال:

ألا يا طائر الفردوس أن الشعر وجدان

وهذه دعوى خطيرة في تاريخ الأدب إذ أنها ترفض جميع أنواع الشعر الموضوعى من ملامح وتمثيلات ولا تعترف إلا بالشعر الغنائى. وقد اعترف عبد الرحمن شكرى بذلك إذ يقول في مقدمة الجزء الخامس من الديوان: «ولشعر العواطف رنة ونغمة لا تجدها في غيره من أصناف الشعر وسيأتى يوم من الأيام يفيق الناس فيه إلى أنه الشعر ولا شعر غيره، الشعر نغم مطلق يعبر عن النفس الإنسانية في حالاتها المختلفة شأنه في ذلك شأن الموسيقى:

إنما الشعر نغمة كحنين المزامر

ولكن ما يقول عبد الرحمن في الإلياذة والأوديسا لهوميروس والإنيادة لفرجيل أو الكوميديا الإلهية لدانتى والفردوس المفقود لملتن؟ وما يقول في مسرحيات سفوكليس ويوريديس وأرسطوفانيس وكورنى وراسين وموليير وشكسبير وكل ما أنتجته العبقريات الفذة في تاريخ الإنسانية الطويل؟ أليس هذا شعراً؟ ولم يكن هذا التصور في فهم الشعر شيئاً جديداً أحدثه عبد الرحمن شكرى، ولكنه كان مفهوم الشعر لدى المدرسة أو المدارس التي أخذ عنها من مدارس القرن التاسع عشر. فقد كان مفهوم الأدب يتغير لدى هذه المدارس بتغير حماسهم لنوع خاص من الأدب. وليس يعنى هذا أن هذه المدارس الأوروبية لم تعالج أنواع الأدب المختلفة من شعر غنائى وتمثيلى وملحمى وقصة ورواية وغير ذلك ولكنها لم تكن تقبل إلا نوعاً واحداً من هذه على أنه الأدب الحقيقى.

والسؤال الثانى الذى يحتل مكانة أساسية فى أية نظرية للأدب هو ما هى وظيفة الشعر؟ ويصدر هذا السؤال عن مفهوم عميق لمعنى الجهد الإنسانى. فلا يوجد مجهود إنسانى ليس له هدف عميق فى حياتها أفراداً أو جماعات وإلا كان الجهد الذى تبذله عبثاً لا طائل منه. فما هى وظيفة الشعر؟

يقول عبد الرحمن شكرى فى مطلع مقدمة الجزء الرابع «أن وظيفة الشاعر فى الإبانة عن الصلات التى تربط أعضاء الوجود ومظاهره. والشعر يرجع إلى طبيعة التأليف بين الحقائق ومن أجل ذلك ينبغى أن يكون الشاعر بعيد النظرة غير آخذ رواء المظاهر مأخذه نور الحق. فيميز بين معانى الحياة التى تعرفها العامة وأهل الغفلة وبين معانى الحياة التى يوحى إليه بها الزيد. وكل شاعر عبقرى خالق أن يدعى متنبئاً، أليس هو الذى يرى مجاهل الزيد

بعين العقل فيكشف عنها غطاء الظلام ويرينا من الأشعار الجليلة ما يهابها الناس فتغرى به أهل القسوة والجهل؟،

والأدب كما تصوره عبد الرحمن شكرى هو مجموع عواطف الناس وأفعالهم وأعمالهم وظواهر الطبيعة المختلفة. ويتكون مفهومنا عن هذا الوجود من مجموعة الإيقاعات التي توقعها هذه المظاهر في نفوسنا. ولكن السؤال الهام هو لم ننظم هذه الإيقاعات المختلفة ونخرجها للناس شعراً؟ ولم يهتم أو يجب أن يهتم الناس بهذا الشعر؟ فلنتنبه في شعره لعلنا نجد جواباً عن هذا السؤال. يقول في قصيدة في الجزء الرابع:

إنما الشعر في الحياة كمنظار ناظر
يصف الناس كلهم من تقى وفاجر
يشعر المرء حالهم من صروف المقادر
يرفع النفس سحره عن وهاد الحقائق
لسماء العظام عن حضيض الصغائر
فهو دين لطامح من مصيب وعائر
يصف العيش في الكمال عديم المحاذير
فيحن الورى إليه حنين المسافر
فيه إغراء وارد وبه حث صادر
يجعل اليأس والطموح دواء المغامر
يدفع النفس بالخيال لورد المآثر
يبلغ النفس أفاقها كجناح لطائر

لاتقاس النفوس بالمال في زخر ذاخر
وهو دين الضمائر لا مقال المنابر
يفتح النفس ضوؤه مثل ضوء التبasher
مثلما يفتح الصباح زهى الأزاهر
يلقح النفس ولكن رب نفس كعافر

فى هذه القصيدة يشرح لنا وظيفة الشعر على أنها التعبير عن الحياة حتى نستطيع أن نعرف ما فيها من طموح وتراجع وخير وشر وكمال وقبح وهو يغنى النفس بهذه المعرفة عن الحياة. أتكون هذه الوظيفة أخلاقية؟ أكون هدف الشعر أن يبين لنا محاسن الحياة فنقبل عليها أو مساوءها فنرفضها؟ ولكن هذا الإتجاه يتعارض مع السياق العام لنظريته، فإذا كان هذا هكذا لكان شعر المدح أولى بأن يبين للناس ما يجب أن تكون عليه خلاقهم وأعمالهم حتى يصيروا من عظماء الرجال، ومثل هذا الشعر رفضه عبد الرحمن رفضاً باتاً. أفتكون مجرد المعرفة حتى تستطيع النفس أن تبلغ كمالها من طريق الإتصال بالعالم حولها؟ ذلك أجدر بأن يكون تفكير عبد الرحمن شكرى.

ولكن لم يقول الشاعر الشعر؟ عن هذه النقطة يسكت عبد الرحمن شكرى مع أهميتها الضخمة فى فهم وظيفة الشعر. فلا بد أن تكون للشعر الوجدانى وظيفة بالنسبة لكاتبه وإلا فما حاجته لكتابته، كما لا بد أن تكون له وظيفة بالنسبة للجمهور الذى يتلقى هذا الشعر. وقد تكون المعرفة الوجدانية فى حد ذاتها سبباً فى اقبال الناس على قراءة الشعر الوجدانى، ولكن ما الذى يدعو الشاعر إلى أن يكتب. أما وقد سكت عبد الرحمن فليكن دليلنا على هذا نصاً من

أحد تلاميذ هذه المدرسة. وهنا نذهب إلى الجزء الأول فنرى صاحبه^(١) يقول في مقدمة ديوانه: «وبعد فهذا شعر نظمته لأروض به نفسي في خلواتي وأرضيها بما يجدد بهجتها في أفراحها أو يسلبها همومها في أتراحها فإن أحسنت فلي أو أسأت فعلى. وفي هذا الشعر ما فيه من تردد الضعف وذهول الحيرة وتنفس الصعداء غير أن الإخلاص شفيق له وكفى بالشاعر بؤساً أن يرمى بقلبه إلى الناس وأن يطرح بين يدي الجمهور خاصة حسه ويزهدونه في يومه وأمسه فلغير هؤلاء ينظم الشعر والله ولي الأمر».

هنا يبدو أن الشاعر يرى أن وظيفة الشعر هي مجرد إخراج هذه الطاقة المخزنة في النفس الإنسانية والتخلص منها، ولكن لم يهتم الناس بطاقة إنسانية شخصية ولم يهتم الشاعر بأن يخرج هذه الطاقة منغمة موسيقية مطربة، ولماذا يهتم الناس بما يكشف لهم الشاعر من حقائق منغمة موسيقية؟ أتكون هناك حاجات نفسية ثابتة يصدر عنها الشعر وهي عميقة الأغوار في نفس الإنسان. وهنا تصمت المدرسة جميعاً فلا تكشف شيئاً. فلنلتمس إذن شرح هذه الوظيفة لدى شخص آخر يصدر شعره عن نفس المفهوم الشعري الذي صدر عنه شعر شكري وأصحابه. وسيكون الغريال لميخائيل نعيمة هو مرجعنا هذه المرة وسنراه يتحدث حديثاً صريحاً عن وظيفة الشعر على أنها تعبير عن حاجات نفسية ثابتة وهذه الحاجات هي^(٢):

(أولاً) حاجتنا إلى الإفصاح عن كل ما ينتابنا من العوامل النفسية من رجاء ويأس وتوتر وفشل وإيمان وشك وحب وكراهة ولذة وألم وحزن وفرح

(١) خليل شيبوب.

(٢) لخص مندور في كتابه الشعر المصري بعد شوقي ما جاء في الغريال في هذه النقاط الأربع.

وخوف وطمأنينة وكل ما يتراوح بين أقصى هذه العوامل وأدناها من الانفعالات والتأثرات.

(ثانياً) حاجتنا إلى نور نهتدى به في الحياة وليس من نور يهتدى به غير نور الحقيقة حقيقة ما في أنفسنا وحقيقة ما في العالم من حولنا، ونحن إن اختلف فهمنا عن الحقيقة لسنا ننكر أن في الحياة ما كان حقيقة في عهد آدم ولا يزال حقيقة حتى اليوم وسيبقى حقيقة في آخر الدهر.

(ثالثاً) حاجتنا إلى الجميل في كل شئ ففي الروح عطش لا ينطفئ إلى الجمال وكل ما فيه مظهر من مظاهر الجمال. فإننا وإن تضاربت أذواقنا فيما نحسبه جميلاً ونحسبه قبيحاً لا يمكننا التعامى عن أن في الحياة جمالاً مطلقاً لا يختلف فيه ذوقان.

(رابعاً) حاجتنا إلى الموسيقى ففي الروح ميل عجيب إلى الأصوات والألحان لاندرك كهنه فهي تهتز لقصغ الرعب ولخريف الماء ولحفيف الأوراق لكنها تنكمش من الأصوات المتنافرة وتأنس وتنبسط بما تألف منها.

هذا هو مفهوم الشعر لدى هذه المدرسة. ومن هذا نرى أنه مفهوم يختلف عن مفهومه في عصور الأدب العربي المختلفة. فلم يعد الشعر تعبيراً عن أعمال مجيدة قامت بها قبيلة أو قام فرد. ولم يعد تسجيلاً لأحداث يفتخر بها أفراد القبيلة حتى تسير مع الركبان وتكون حديث الدهور. ولم يعد تعبيراً سياسياً أو دينياً يتحمس للأمويين على العلويين أو للخوارج على المرجئة. ولم يعد شعراً تسير به المجالس ويتناول أحداثاً جزئية من أحداث الحياة. ولم تعد وظيفته أن يكون سجلاً يحفظ وقائع العرب كما كان في الجاهلية أو يقوم مقام الخطابة والصحافة كما كان أيام النبي وأيام الأمويين. ولم يعد وسيلة لإرضاء كبراء

الولاء والأمراء والخلفاء والتماساً لعطائهم كما كان عند العباسيين. وإنما أصبح تعبيراً ذاتياً عن إحساسات إنسانية تجاه عواطف إنسانية عامة لا صلة بينها وبين حادث معين أو واقعة معينة أو شعب معين أو جنس معين أو جيل معين. وأصبحت وظيفته هي إرضاء حاجات نفسية ثابتة في طبيعة النفس الإنسانية سواء أكانت نفس أمير أم صعلوك. هذا هو المفهوم الجديد للأدب. وقد طبقه عبد الرحمن شكرى على شعره تطبيقاً دقيقاً فلا نكاد نجد له في ديوانه قصيدة قالها في مناسبة إلا النذر القليل. وتبعه شعراء الاسكندرية الآخرون فلم يشغلهم شعر المناسبات عن شعر الوجدان.

ولكن التعبير عن العواطف لا بد أن يتم من طريق اللغة. فاللغة هي المادة التي ينحت منها الشاعر صورته كما ينحت المثال صورته من الحجر والموسيقى من الأنغام والرسام صورته من الألوان. وللغة الشعرية قوالب هي الأوزان وللأوزان قيود هي القوافي. أما عن اللغة فلم يشر عبد الرحمن شكرى أو غيره إلا إلى تبسيطها والرجوع بها إلى عهدا الأول عندما كانت معبرة تعبيراً صادقاً لاتعمل فيه ولا تصنع. أما في التطبيق فقد استعمل الرمز وفعل غيره مثله. أما عن الوزن فلم يتعرض صاحب المدرسة له بقليل أو كثير بل احتفظ بالأشكال القديمة وصب فيها مادته الجديدة، ولكن تعرض لها شاعر آخر من شعراء الاسكندرية هو خليل شيبوب، أما القافية فقد زواج فيها وأرسل. وسنعالج كلاً منها معالجة تفصيلية. ولنبداً باللغة. ولكي نفهم حقيقة اللغة التي استعملها عبد الرحمن شكرى نقرأ قصيدة من شعره اسمها حلم البعث ج ٣ ص ٣١:

رأيت في النوم أنى رهن مظلومة
 ناء عن الناس لا صوت فيزعجنى
 مطهر من عيوب العيش قاطبة
 ولست أشقى لأمر لست أعرفه
 فتلا بكاء ولا ضحك ولا أمل
 والموت أظهر من خبث الحياة وأن
 مازلت في اللحد ميتا ليس يلحقنى
 مرت على قرون لست أحفظها
 حتى بعثت على نفخ الملائك فى
 وقام حولى من الأموات زعنفه
 فذاك يبحث عن عين له فقدت
 وذاك يمشى على رجل بلا قدم
 ورب غاصب رأس ليس صاحبه
 ويبحثون عن المرأة تخبرهم
 جاءت ملائكة بالحلم تعرضه
 رقدت مستشعراً نوماً لأ وهمهم
 فأعجلونى وقالوا قم فلا كسل
 قد مت فى خير وفى دعة
 استغفر الله من لغو ومن عبث

من المقابر ميتاً حوله رمم
 ولا طمـسـوح ولا حلم ولا كلم
 فليس يطرقنى وهم ولا ألم
 ولست أسعى لعيش شأنه العدم
 ولا ضمير ولا يأس ولا ندم
 راعت مظاهره الأحداث والظلم
 نبج العدو وبى عن نبحه صمم
 عبـرا كان مربى الآباد والقدم
 أبواقهم وتنادت تلکم الرمم
 هوجاء كالليل جم لجه عرم
 وتلك تعوزها الأصداغ واللمم
 وذاك غضبان لا ساق ولا قدم
 وصاحب الرأس يبكيه ويختصم
 عن قبح ما تترك الأحداث والعدم
 ليلبس اللحم من أضلاعنا الوضم
 أنى عن البعث فى نوم وبى صمم
 منجى من البعث أن الله محتكم
 وقد بعثت فماذا ينفع الندم
 ومن جناية ما يأتى به الكلم

هذه الرؤيا التي رآها عبد الرحمن شكرى فى وجدانه تذكرنا بالرؤيا الخالدة التى رآها الشاعر دانتي عندما قام برحلته خلال الجحيم والمطهر والجنة. وهذه الصورة التى يعرضها عبد الرحمن صورة فذة ربما لا نجد لها نظيراً فى الأدب العربى فلم يستطع أبو العلاء فى رسالته عن الغفران أن يضع لنا صورة حية قوية نابضة كهذه الصورة. والصورة التى يعرضها عبد الرحمن هى صورة اليأس الشديد وتفضيل الفناء المطلق على حياة فانية. والموت سكون ودعة وبعد عن الحياة الصاخبة بما فيها من حقد ولؤم، ولذا فهو يتصامم عندما يسمه صوت نفير البعث فإذا ما أجبر على القيام فسيرى صورة من الحياة التى كرهها بما فيها من تكالب وسرقة ونهب واغتصاب. وتأتى الملائكة وقد جمعت أشلاء من اللحم تعطى كلاً نصيبه منها حتى يغطى عظامه. وهذه الصورة المربعة صورة تدل على ثورة نفسية وتمرد وشك فى قيمة الحياة وسخرية منها. هذا تعبير رمزى عن الثورة النفسية وديوانه مجموعة من هذه الرموز. فما هو الرمز^(١) ؟ الرمز هو التعبير عن التجربة بالصور وهو فى شكله المبسط استعارة متوسع فيها. فإذا قال عبد الرحمن شكرى إن الموت خير من الحياة وأن البعث لن يكون إلا صورة متكررة من هذه الحياة التى نحيها. فإن تعبيره يكون عادياً ولكنه عبر عن هذا المعنى بصورة الموت الوادعة وقد تبعثها حياة البعث بما فيها من صور بشعة والتعبير الرمزى هذا له أصوله الفلسفية والنفسية عن العالم الخارجى وعن عالمنا النفسى، كما أن له أصولاً ترجع إلى فهم معين للغة ووظيفتها، فالرمزيون يؤمنون من الناحية الفلسفية بأن حقائق الحياة لا يمكن أن تدرك فى ذاتها وإنما

(١) يراجع محمد مندور - المذاهب الأدبية، فصل الرمزية، ويقرأ:

Dorothy L. Sayers; the Comedy of Dante Alighiere the Florentine, Hell introduction.

p. 11.

تدرك ظواهرها الخارجية فحسب وألا وجود للأشياء إلا في مداركنا نحن. وهذه المدركات موجودة في العقل الواعي ووراء هذا العقل الواعي عقل آخر غير واعي وهو العقل الباطن واللغة صلة بين إدراكنا والعالم الخارجي، فإذا صح أن العالم الخارجي لا وجود له خارج الذهن البشري ولا يتمثل الوجود إلا في الصور التي ندركها عن هذا العالم فقد أنكر الشعراء على اللغة قدرتها على أن تنقل إلينا حقائق الأشياء وذهبوا إلى أنها لا تعدو أن تكون رموزاً تثير الصور الذهنية التي تلقيناها من الخارج أو كونها من الجمع بين أشات من الصور التي تلقيناها من ذلك الخارج. وعلى هذا الأساس لا تصبح اللغة وسيلة لنقل المعاني المحددة أو الصور المرسومة الأبعاد وإنما تصبح وسيلة للإيحاء. ولما كانت وظيفة الأدب هو توليد المشاركة الوجدانية بين الكاتب والقارئ فقد قالوا بأن الأدب لا يسعى إلى نقل المعاني والصور المحددة وإنما يسعى إلى نشر العدو ونقل حالات نفسية من الكاتب إلى القارئ أو على الأصح الإيحاء بها وبالتالي لا يسعى الأدب أو الشعر الرمزي إلا إلى نقل الأشياء الخارجية أو الداخلية من نفس إلى نفس.

أما الناحية الثانية فهي الوزن. والوزن مشكلة خطيرة أساسية في الشعر فمع إنكار بعض المدارس الشعرية لقيمتها واعتباره عرضاً لا يتصل بجوهر الشعر إلا أن هذه المدارس لم يكتب لها النجاح ولا تزال تتسكع في تاريخ الأدب دون أن يعيرها الجمهور الفني التفاتاً. والوزن هو مجموعة من الإيقاعات تتردد بنسب دقيقة متساوية فيحدث مجموعها نغماً. ولا يعرف أحد متى أنشئت هذه الأوزان وكيف نشأت. ولا نريد أن ندخل هنا في تفصيل هذه المشكلة، ولكن الذي يهمنا هو أن كل وزن في اللغة يختص بمجموعة من التعبيرات والتأليفات اللغوية لا يستطيع الشاعر أن يتخلص منها إلا إذا أوتى مقدرة خارقة في اللغة. وكلما امتد

تاريخ اللغة وكثير شعراؤها صعب على الشاعر الجديد أن يعبر عن نفسه في هذه الأوزان ويتخلص من التعبيرات القديمة التي قد تؤدي إلى اتهامه بالتقليد. وهذا - في واقع الأمر - هو الذي جعل كثيراً من النقاد يتهمون البارودي وشوقي بالتقليد، فالذي لا شك فيه أن هؤلاء الشعراء قد عالجوا موضوعات جديدة تتصل بعصرهم وتتصل بما جد في بيئاتهم من أحداث ولكنهم ما يكادون يبدؤون قصيدتهم حتى تتوارد على أذهانهم التعبيرات اللغوية التي تتصل بهذا الوزن والتي قرأوها فيما قرأوا من شعر كبار الشعراء وهم في اللغة العربية كثيرون. ومع أن عبد الرحمن شكرى قد ابتدع لنفسه لغة جديدة يعبر بها عن أفكاره وهي لغة الرمز وقد اتاه هذا من اتهام النقاد له بأنه مقلد إلا أنه لم ينج من استعمال التعبيرات القديمة حتى لنكاد نحس في بعض قصائده وهي جديدة في مادتها أنه يقلد القدماء، ولكن يظهر أن المشكلة لم تكن ذات أهمية كبيرة في نظره وأكتفى بلغة الصور هذه التي استعملها. والشاعر الذي أحس بهذه المشكلة إحساساً قوياً وقام فيها بمحاولات هو خليل شيبوب. فقد حاول ما يحاوله الأوربيون من كتابة قصيدة في وزن من الأوزان يبدو الوزن في بعض أبياتها كاملاً وفي بعضها مجزئاً، وكتب قصائد أخرى خلط فيها بين الأوزان. يقول تعليقاً على قصيدة الشراع وهي قصيدة لم تنشر^(١)، الشعر المطلق أو الشعر الحر غير الشعر المنثور لأن نثر الشعر إنما هو افتعال من قيود الوزن والقافية فإن حفظت القافية صار هذا الشعر نثراً مسجعاً وكتبنا الأدبية طافحة بالنثر المسجع أما الشعر المطلق فمذهبه في الاحتفاظ بالوزن فقط، أما القافية فقد اختلفوا في إبقائها أو إغفالها وقد آثرنا إبقائها في هذه القصيدة وأن كل شطر من هذه

(١) أخذت هذه القصيدة من الأستاذ صديق شيبوب الذي يعمل بجريدة البصير وهو قريب الشاعر ولا زالت القصيدة مخطوطة.

القصيدة يرجع إلى مثله من بحور الشعر أو من مجزئتها. وقد تنفر الأذن من مثل هذه القصيدة في بادئ الأمر من تناكر الأوزان والتفاعيل ولكن من يتلو القصيدة مرتين لا يلبث أن ترتجع أذنه بحكم التكرار نغمة الوزن المفقودة. وفي هذه القصيدة أبيات تامة أوحثها المناسبة، والقصيدة هي:

جلست ذات مساء مرسلأ بصري
إلى هذه الأفقاق وهي بواسم
وتوقد النار في عزمي وفي فكري
عواطف صدرى أنهن مضارم
هدأ البحر رحيباً يملأ العين جلال
وصفا الأفق ومالت شمسه ترنو دلالة
وبدا فيه شرع
كخيال من بعيد يتمشى
في بساط مائج من نسج عشب
أو حمام لم يجد في الروض عشا
فهو في خوف ورعب
أنه غيمة سرت في سماء
قد صفت زرقاتها
لكنما هذا صباح طائر
مرفرف في ملعب الضياء

يجـر زورقاً على الدأماء
 والشمس في الأفق بدت صفحتها
 أكبر يا قوّة كنز فاخر
 وقفت وراء غمامة بيضاء
 شفافة كالبرقع الشفاف
 سكبت أشعة نورها في الماء
 فكانها عمـد العقيق طوافي
 حملت قصور مدينة غناء
 منها بواد في السنا وخوافي
 والنار شاملة لكل بناء
 متوقد خلف الغمام الصافي
 ترسل العين لحظها لاخترق
 ذلك الغـيـم وهو في إيقاع
 شاهد حال بلدة في احتراق
 نزلت شمس المساء
 في مجال الخيلاء
 تنهـاـدى كعروس لبست ثوب الحياء
 أشبعتها في الماء حيات عقيان
 قد انسـبـن فيه لاعبات إلى آن

ولست أدري ما القول في هذه المحاولة، ولكن الذى لا شك فيه أنها محاولة تصدر عن فهم حقيقى لمعنى الوزن. فليس الوزن كمية معينة لهذه الإيقاعات ولكنه هو الإيقاعات نفسها. والذى ينفردنا من مثل هذه المحاولات - وقد كان حقاً ما لاحظته - هو تجاربنا الطويلة فى الوزن العربى على شكله القديم ودراستنا الطويلة لهذه الأشكال القديمة، ومثل هذه المحاولات تنقلنا إلى جوف نتعود عليه، كما أن التردد لكمية معينة من التوقيعات طبيعة شرقية تبدو فى أغانيها ونطرب لها أشد الطرب ونتوقع ورودها دائماً. والخروج بنا عن هذا خروج بنا عما ألفناه. ولكن فى هذا التنوع تجديداً لنشاطنا النفسى حتى لا تقع نفوسنا تحت تأثير مخدر الوزن فتغفل عما فى القصيدة من إحياءات وإيماءات.

^{١٣} والقافية إحدى هذه القيود الشعرية التى عرفها الشعر العربى فى تاريخه القديم، وقد رماها المجددون بتهم كثيرة وعزوا انصراف الشعراء العرب عن الشعر التمثيلى إليها وكانت أول القيود التى ثاروا عليها. وقد نظم عبد الرحمن شكرى قصائد كثيرة متخلصاً فيها من هذا القيد يقول فى قصيدة مرسلة فى الجزء الأول ص ٧٠ :

خليلى والأخاء إلى جفاء	إذا لم يغذه الشوق الصحيح
يقولون أصحاب ثمار صدق	وقد تبلو المرارة فى الثمار
شكوت إلى الزمان بنى إخائي	فجاء بك الزمان كما أريد
أراني قد ظفرت بذى وفاء	له خلق يضيق عن الرياء
أظل إذا رأيتك مستفزاً	كأنى قد جرعت من العقار
يؤم بى العلاء أخ وجيف	وتنبت فى أجنحة النسور

تقبل طرفة لك من حليل
فان أك محسنا فلرب غر
وان أك مخطئا فالفضل يؤتى
لعلك واجد عذرا صريحا
وقد يهدى الصديق إلى الصديق
أصاب الفضل في المحض اللباب
من الخطأ المبين عن الصواب
إذا عجز تعرض للقهقري

ويقول في قصيدة مزدوجة بعنوان ثورة النفس ج ٢ ص ٧٠ :

وللنفس في بعض الأحيان ثورة
فيا نفس كم فيض لما ليس حادثا
هياج كما هاجت قطاة تعلقت
فهل تحسبين نائما كل ساكن
نعم إن للشلال روعا وهيبة
نعم للرياح الهوج هول وقوة
أغرك من هذي الطبيعة أنها
يكاد لها جسم الفتى يتمزق
وحتم آمالى لديك تحرق
بأحبولة الصياد إذ ليس مهرب
وهل تحسبين ميتا كل هاجع
ورب جلال للعواطف رائع
وللبحر أمواج عابته تهيج
تثور فلا يقوى عليها المغلب

وتبدو هذه المحاولة غريبة أيضاً ذلك لأننا قد تعودنا أن نتوقع وأن نترقب
القافية وعندما تتغير نفاجأ ويقطع علينا حبل المتعة. وننبه إلى أن الشاعر قد غير
ما تعودنا عليه فنثور وفي هذه الثورة إفساد للمتعة الشعرية، وصرف لنا عن
مجاراة الشعر وفي هذا تنبيه للقوى العقلية التي يحاول الشعر جاهداً أن يحذرها.

- ٦ -

مجمل القول إذن هو أن عوامل جديدة قد نبهت الوعي القومي إلى

حاجات اقتصادية واجتماعية وسياسية غير التي ألفها الناس فنبهته إلى أحاسيس وأفكار لم يكن له بها عهد فغيرت نظرته إلى الحياة، ويتغير هذه النظرة ظهر نوع جديد من الشعر يعبر عن وجدان الإنسان بما فيه من أحاسيس وتجارب، ووظيفته إرضاء حاجات الإنسان النفسية وقد اتخذ لنفسه لغة حديثة هي لغة الرمز، واتخذت هذه اللغة أشكالاً جديدة في بعض الأحيان. وقد استمرت مدرسة الإسكندرية هذه محافظة على هذه التقاليد الجديدة. فليس ديوان السحرتي أو عبد اللطيف النشار أو عثمان حلمي إلا استمراراً لمفهوم الشعر لدى صاحب المدرسة وإن كان بعضهم قد أخذ يبحث عن منابع جديدة غير الأدب الأوروبي يستمد منها وحيه. وأهم هذه المنابع الجديدة هي التراث الفرعوني القديم والآداب الشرقية من يابانية وصينية وهندية وفارسية وما إلى ذلك، ودلالة هذا الاتجاه قوية إذ أن هذا الأدب الفرعوني كما يتضح في كتاب سليم حسن عن الأدب الفرعوني أدب ديني لغته رمزية، وآداب اللغات الشرقية أيضاً كما تبدو مما ترجموه عنه - آداب رمزية. وهكذا كتب على الإسكندرية أن يتصل حاضرها بماضيها فقد كتب أفلوطين فلسفته بلغة رمزية صعبت على الإفهام في بعض الأحيان، ونشطت فيها الحركات الصوفية في العصور الإسلامية المختلفة ثم كان اتجاهها الحديث اتجاهاً رمزياً أيضاً. ولم يقبل العقد الثالث من هذا القرن إلا وكان هناك تحول كبير في اتجاه الأدب. فقد نشطت مطابع الاسكندرية في إخراج دواوين "أزجل". فقد ظهرت أزجال ابن مصر سنة ١٩٢٥ وأزجال أبو صلاح سنة ١٩٣٤ وأزجال أبو كمال سنة ١٩٣٥ وأزجال الخولى سنة ١٩٣٧ وأزجال مصر لميلاد واصف سنة ١٩٣٣ ووحى الوطن سنة ١٩٣٩. وكاد أن يتلاشى نشر دواوين الشعراء اللهم إلا نشر مجموعات قديمة من شعر بعض

الأحياء منهم. كما بدأ ظهور كتب النقد فظهر كتاب عن الزهاوى الشاعر لأحمد إبراهيم، وكتاب عن شعراء الطبيعة لمصطفى السحرى.

وقوى هذا التحول بإنشاء جامعة الإسكندرية ووجود قسم اللغة العربية بها لتدريس اللغة والأدب والنقد تدريساً علمياً يقوم على مناهج صحيحة، وأهم ما أنتجه القسم حتى الآن من الوجهة النقدية كتابان هما «من الوجهة النفسية، لمحمد خلف الله، والثانى كتاب «تاريخ النقد والمذاهب الأدبية، لطه الحاجرى. والكتاب الأول ذو خطر عظيم إذ أن صاحبه يحاول أن يرجع أسباب تأثرنا بالأدب إلى عوامل نفسية، ويحاول أن يلتصق أصول هذه النظرية الحديثة فى كتب الأقدمين وهو مذهب قد أصبح طابع العصر فى النقد فى مصر جميعاً، فقد تلتته دراسات نقدية كثيرة تعتمد على ما وصل إليه علم النفس من حقائق عن النفس البشرية. أما الكتاب الثانى فهو محاولة لم تتم بعد لتاريخ النقد العربى منذ العصر الجاهلى وتأثر البيئة الأدبية على معايير النقد.

وقبل أن نختم هذا البحث نسأل أنفسنا السؤال التالى: لم لم يستجب الجمهور المثقف استجابة قوية لهذه المدرسة الجديدة؟ ولنضع السؤال بشكل أكثر وضوحاً: لم استجاب الجمهور استجابة قوية لشعر شوقى وحافظ ولم يستجب إلا استجابة خافتة لهذه المدرسة الجديدة التى نشرت أجنحتها فى مصر جميعاً؟

وأسباب ذلك كثيرة متعددة أولها هو إنعزال هؤلاء الشعراء فقد قوى الوعى القومى فى مصر من الناحية السياسية قوة عارمة بما فى هذا الوعى من شعور إسلامى وتمسك بالقديم ورغبة فى أن يكون الجديد استمراراً لهذا القديم لا قطعاً له وانصرافاً عنه. وفى الوقت الذى تغنى هؤلاء الشعراء فيه بروح فردى ذاتى لا يستقيم إلا فى مجتمع خلا من المشاغل العامة التى تربط بين أجزائه المختلفة

وتوحد بين أغراضه وأهدافه وتوثر لكل فرد أفكاره وآماله وأحاسيسه، اتحد الناس جميعاً نحو هدف قومي وهو الاستقلال وما يتطلبه هذا الاستقلال من نهضة علمية شاملة ونهضة اقتصادية تحقق للفرد عيشة رغدة مطمئنة وتحقق للمجتمع سيطرة شاملة على إمكانيات بلاده. وقد استجاب من سمو بأصحاب الشعر القديم لهذا الاتجاه الجديد وكان مدحهم وراثتهم وشعرهم على الإطلاق في أشخاص تصدروا لقيادة الأمة وكان كل منهم رمزاً لما يتطلبه المجتمع من المستقبل. فكان مصطفى كامل وسعد زغلول مثلاً رمزاً للحركة الاستقلالية السياسية، وكان لطفى السيد رمزاً للتحرير الفكري والنهضة العلمية، وكان طلعت حرب رمزاً للحرية الاقتصادية والتحرر من تغلغل الأجانب في مرافق البلاد. وكان طبيعياً أن يستجيب الناس لما يقال من شعر فيهم وفي الأحداث التي تمس هدفهم الأسمى، كان شعر شوقي وحافظ شعراً جماعياً. كان الشعر الذي تطرب له القبيلة جميعاً وتثور له وهو يناسب هذه الروح الثورية التي كانت تتغلغل في أفراد الشعب وتوحد بينهم جميعاً في حين كان شعر هذه المدرسة شعر التأمل الفردي الذي يقرأه الشخص منفرداً في حجرته.

والسبب الثاني فيما نرى سبب لغوي، فاللغة هي مادة الأديب التي يأخذ منها صورة وقد تفوق شعراء كثيرون في تاريخ الإنسانية على معاصريهم وبرزوا في تاريخ الأدب لمجرد قدرتهم اللغوية وشعورهم الخاص بما لاتصال وحدات اللغة وهي الكلمات من نغم ومعنى، فإن هذا يقوده إلى خلق تعبيرات وإيقاعات جديدة شخصية تصبح سائرة بمضى الزمن. وهم بما يفعلون يجددون جوهر الشعر نفسه ولغة عصرهم وإيقاع الكلام فيه. وهم يعيدون خلق الوسيلة التي يستخدمونها ويوحون لمن يأتي بعدهم ولمعاصريهم بقدرات جديدة للغة

وبإمكانات جديدة للتعبير الشعري. ويبدو هذا إذا قارنا بين شاعرين كتشوسر ولانجلاند. فمع ما للانجلاند من عاطفة ملتهبة متقدة، وإحساس ديني عميق، وتنبيه يقظ لوجود الله الخالق داخل هذا الوجود الزائل مما يفوق شعور تشوسر السطحي، إلا أن تشوسر أخذ في تاريخ الأدب الإنجليزي من زميله. فقد كان إحساسه اللغوي أعمق من إحساس زميله كما كان ماهرًا في صياغة قاموس لغوي واسع، موفقاً في اختيار كلماته، يستطيع أن يستخدم العادي منها والغريب جنباً إلى جنب فاستطاع أن يجمع بين الجمال والقوة. وهذه هي الصفة التي جعلت دريدن يتفوق على بوب في حين أنه أكثر حساسية ودقة وفهماً للحياة الإنسانية، ولكنه ينقص ما لدريدن من جرأة وقوة في استعمالها وقدرة على تنويع أنغامه بشكل يترك الإيقاع حياً متدفقاً متقزراً داخل إطار الوزن. وبهذا - وهو ما يعرف بـ"خيال المسموع عند إليوت - يتفوق شيكسبير على جميع شعراء الانجليز ويضمن له خلوداً أبد الدهر، فقد حصل على لغته بقدرة على الاختراع والنحت والاشتقاق، وجرأة لغوية لا نظير لها عند الشعراء. وهذه الصفة هي التي جعلت من المتنبي شاعراً خالداً في تاريخ الشعر العربي والتي جعلته يخفت صوت شاعر كبير ضخم كأبي فراس. وهذا نفسه هو السبب الذي جعل شوقي شاعر العربية الأول، فقد أوتي الرجل قدرة لغوية عارمة تتضائل أمامها قدرة الشعراء المجددين، وأوتي استرسالاً إلهياً بحيث تنساب قصيدته من أولها إلى آخرها دون أن يحس الإنسان أن الرجل يتعثّر في انتقاء كلماته أو البحث عنها. وكان من حظ هذه المدرسة - التي سميت بالمدرسة القديمة أن كان على رأسها شوقي.

والسبب الثالث فيما نرى هو قلة إستنتاج هؤلاء الشعراء، فلا يكفي أن يجدد المجدد ويلومنا إذا لم يستجب الناس إليه. فلا بد أن يكون الشاعر الكبير غزير الإنتاج، ولا بد أن يثبت لنا أنه قد نجح في استخدام أحد الأشكال الشعرية الكبرى لكي نمتحن قدرته على الخلق والتنويع، فلا يستطيع شاعر أن يطالبنا بمكانة عظمى في تاريخ الأدب إذا كتب مجموعة من الشعر الغنائي فحسب. ثم عليه أن يخلق ذوقاً فنياً جديداً نستطيع أن نتذوق به شعره شأنه في ذلك شأن المغنى أو الموسيقى الجديد.

ترى ماذا يقول عبد الرحمن شكرى - ولا زال الرجل حياً يقاوم آلام الشيخوخة - في تقديرنا لمدرسته ومدى نجاحها، سأقولها عنه مردداً ما قال كاتب كبير عن ناقد أيضاً .. إن الناقد فنان فاشل قعدت همته عن أن يحقق المثل الفنية التي كان يطمح إليها فانصرف إلى النقد .. وأنا هذا الناقد.